

# المعرفة والمصلحة

تأليف : يورجن هابرماس

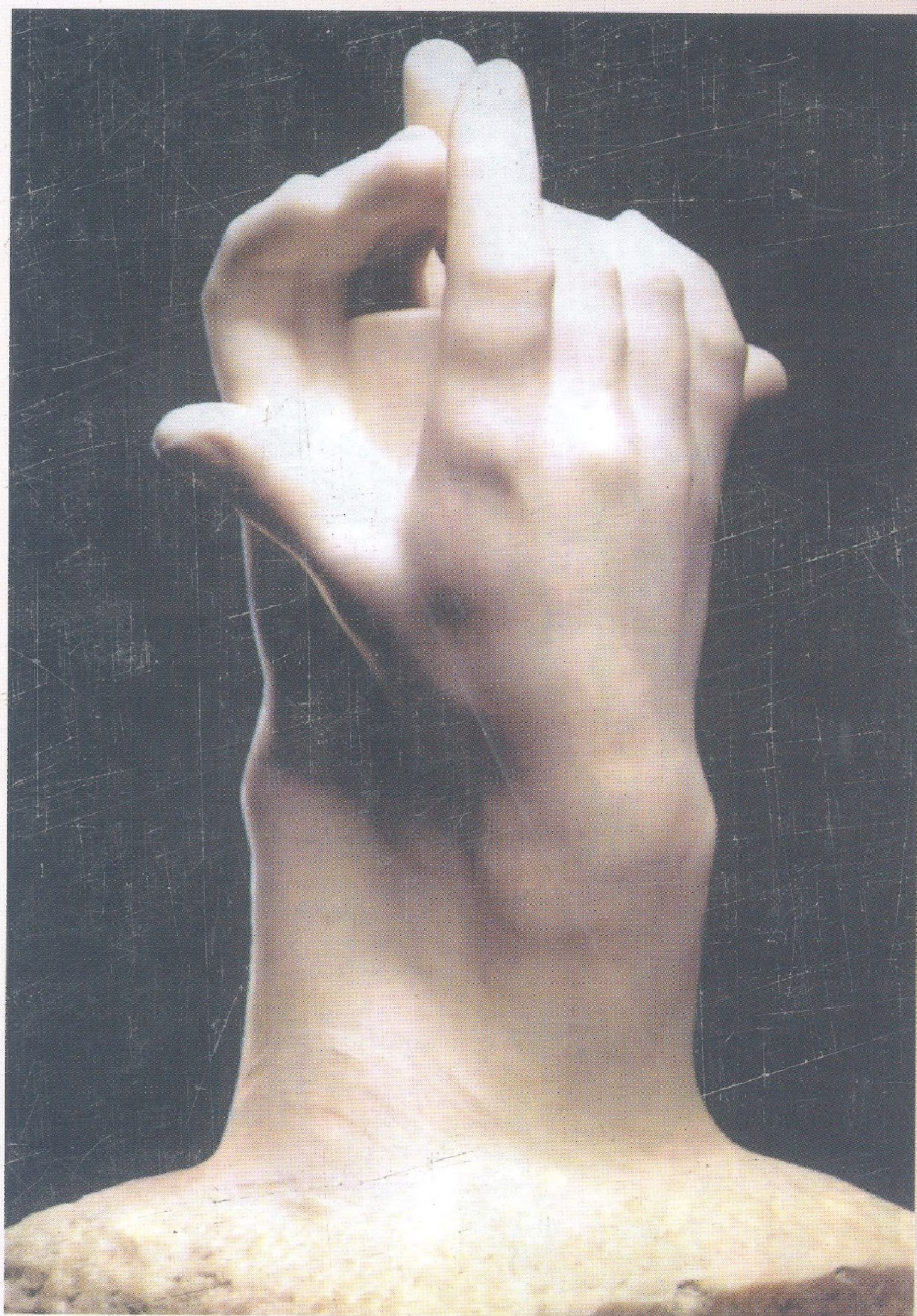
ترجمة : حسن صقر

مراجعة : إبراهيم الحديري

المجلس  
الأعلى  
للثقافة



المشروع القومي للترجمة







المشروع القومي للترجمة

# المعرفة والمصلحة

تأليف: يورجن هابرماس

ترجمة: حسن صقر

مراجعة: إبراهيم الحديري



٢٠٠٢





المشروع القومي للترجمة

إشراف : جابر عصفور

- العدد ٢٢٦
- المعرفة والمصلحة
- يورجن هابرماس
- حسن صقر - إبراهيم الحديري
- الطبعة الأولى ٢٠٠٢

ترجمة لكتاب :

## Erkenntnis und Interesse

تأليف: Jürgen Habermas

صدر هذا الكتاب بالتعاون مع:

منشورات الجمل - ألمانيا

Al-Kamel Verlag,

Stadtsparkassc Köln,

Germany

---

المجلس الأعلى للثقافة

شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo

Tel : 7352396 Fax : 7358084 E-Mail: asfour@onebox.com



---

تهدف إصدارات المشروع القومي للترجمة إلى تقسيم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربي وتعريفه بها، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافتهم المختلفة ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلس الأعلى للثقافة.



## **الإهداء ..**

**إلى الدكتور/ عصام سليمان  
صديقاً  
ومشاركاً  
فى هذا الجهد**



## الفهرس

الموضوع	صفحة
المقدمة	7
أولاً: أزمة نقد المعرفة	9
[١] نقد هيغل لكأنت، راديكالية أم نقض نظرية المعرفة	13
[٢] نقد نقد ماركس لهيغل، التركيب من خلال العمل الاجتماعي	29
[٣] فكرة نظرية المعرفة كنظرية مجتمع	47
ثانياً: الوضعية.. البرغماتية.. التاريخية	67
[٤] كونت وماخ... مقصد الوضعية القديمة	71
[٥] منطق البحث لدى تشارلز بيرس، استحالة واقعية كلية	
مجددة لغوياً	89
[٦] التأمل الذاتي للعلوم الطبيعية، نقد المعنى البرغماتي	111
[٧] نظرية دلتي عن فهم التعبير، هوية الأنا والتواصل اللغوي	137
[٨] التأمل الذاتي لعلوم الروح، نقد المعنى التاريخي	157
ثالثاً: النقد من حيث أنه وحدة المعرفة والمصلحة	179
[٩] العقل والمصلحة: نظرة استرجاعية على كأنت وفشته:	181
[١٠] التأمل الذاتي كعلم، نقد المعنى الفرويدي من زاوية التحليل	
النفسي	201
[١١] سوء الفهم العلموي لما وراء علم النفس، حول منطق	
التفسير العام	231
[١٢] التحليل النفسي ونظرية المجتمع، اختزال نيتشه لمصالح	
المعرفة	255
كلمة ختامية ١٩٧٣	279



## مقدمة

سوف أخذ على عاتقي المحاولة الموجهة تاريخياً نحو إعادة تكوين ما قبل تاريخ الوضعية الجديدة، و بهدف نسقي لتحليل العلاقة ما بين المعرفة والمصلحة، إن من يتبع سيرورة انحلال نظرية المعرفة التي تترك مكانها لنظرية العلم يتخطى مراحل متروكة من التأمل، وسوف يساعد اجتياز هذا الطريق ثانياً - من منظور يعود إلى نقطة الانطلاق - لاستعادة التجربة المنسية للتأمل، وحيث ننكر التأمل تكون الوضعية.

ينبغي أن يدعم تحليل العلاقة بين المعرفة والمصلحة الزعم بأن نقد المعرفة الراديكالي لا يمكن أن يكون إلا كنظرية مجتمع، على أن هذه الفكرة متضمنة في النظرية الماركسية للمجتمع، وإن كان من العسير استخلاصها، سواء أكان ذلك لدى ماركس أم لدى التفهم الذاتي الماركسي، وأنا شخصياً لم أستقص العلاقة الموضوعية التي تحققت خلال التطور الفلسفي من هيغل إلى نتشه، وإنما اقتصرت على تتبع الأفكار بصورة محايدة، هذه النهاية المنطقية تنتج: عن أنني فقط مقابل عدم التخصص أستطيع الاستباق إلى نظرية مجتمع أريد أن أجد مدخلاً إليها فقط عبر تأمل ذاتي للعلم<sup>(١)</sup> والآن لقد أنجزت الخطوة الأولى، ولهذا السبب لا يمكن للاستقصاء أن يتطلب أكثر من أهمية مقدمة.

لقد شرحتُ وجهات النظر النسقية التي أقدمها في هذا البحث أولاً في محاضرة الدخول<sup>(٢)</sup> الجامعي في فرانكفورت حزيران ١٩٦٣، أما الفصل المتعلق بكل من الوضعية البرغماتية والتاريخية، فإنها تعود إلى المحاضرات التي ألقيتها في هايدلبرغ إتبّان الفصل الشتوي ٦٣ - ٦٤، علماً بأنه لولا المحاورات التي أجريتها في مرحلة الدراسة مع "كارل أوتو أبل" ولولا تحريضاته وبالتالي اعتراضاته لما كان هذا التصور قد وجد صيغته الحاضرة على هذه الصورة<sup>(٣)</sup>.

[١] يشتمل موضوعي المخصص حول هربرت ماركوزه تحت عنوان «التقنية والعلم كإيديولوجيا» على اقتراح تفسير لتحليل العلاقة الاجتماعية التي نشأت الوضعية في إطارها والتي تسلمت دورها الإيديولوجي.

[٢] المعرفة والمصلحة في: «التقنية والعلم كإيديولوجيا»، إصدار سور كامب ص ٢٨٧.

[٣] الجزء الثاني من رادنسكي «المدارس المعاصرة لما وراء العلم» يعالج المنطلق الهرمنوطيقي الديالكتيكي، وفيه يتبنى الأطروحات التي تعود إلى أدورنو، أبل، وقد أُنجزت على خلفية نظرية العلم التحليلية، ولأن هذا العمل قد ظهر بعد أن كنت قد نشرت كتابي فإنني لا أستطيع أن أشير إلى نقاط الالتقاء الكثيرة معه إلا بصورة إجمالية.



يأخذ التحليل النفسي - كمثال - مكاناً هاماً في هذا التصور، بيد أنه من الضروري أن أوضح بأن معرفتي بأعمال فرويد غير شاملة، كما أنني لا أستطيع أن أعتمد على التجارب العملية لتحليل ما، لقد تعلمت كثيراً من محاورات الأربعاء في معهد سيغموند فرويد التي كان يديرها أليكساندر ميتشرلش، وأنا مدين بالشكر كذلك إلى "ألفريد لورنسر" الذي أتاح لي فرصة إلقاء نظرة على مخطوطته التي تبحث عن الدور المنهجي للفهم في التحليل النفسي، والتي لم تكن قد وصلت بعد إلى اكتمالها، وأنا مدين لهذه المخطوطة من أجل محفزات أكثر مما أستطيع أن أبينه من خلال الإشارات.

**يورغن هابرماس**

**فرانكفورت ١٩٦٨**



## أولاً : أزمة نقد المعرفة

إذا ما أردنا أن نُعيد بناء السجل الفلسفي للعصر الحديث على شكل مداولات تجرى في محكمة، فإن مثل هذا السجل سيكون مدعواً لحسم السؤال الوحيد التالي: كيف يمكن أن نحصل على معرفة موثوقة؟ لقد صاغ القرن التاسع عشر مصطلح نظرية المعرفة للمرة الأولى، أما المسألة التي أطلق عليها العودة إلى الماضي فإنها تمثل مشكلة الفلسفة الحديثة بصورة إجمالية حتى عتبة القرن التاسع عشر على أقل تقدير، لقد توجه الجهد الخاص للفكر العقلاني والتجريبي بوقت واحد نحو وضع ميتافيزيقي لعالم الموضوعات، ونحو التسويغ المنطقي السايكولوجي لصدقية علوم طبيعة متميزة من خلال لغة محكمة ومن خلال التجربة، وبطبيعة الحال فإن الفيزياء الحديثة التي وجدت بصورة مستديمة وبنجاح تام بين صرامة الصيغة الرياضية وبين التجربة المُسيطر عليها، مما أصبح مثلاً يُحتذى للمعرفة بجلائها التام، و الحال كان تطابق العلم الحديث مع المعرفة أقل نجاحاً بصورة إجمالية، ويمكن تحديد موقع الفلسفة بالنسبة إلى العلم في تلك الحقبة، بأن المعرفة الفلسفية اعترفت بإمكان شرعي للعلم دونما جدال، ولم تقتصر نظريات المعرفة على شرح المعرفة المرتبطة بالعلوم التجريبية كما أنها لم تنحل في نظريات العلم.

ويبدو كما لو أن الميتافيزيقيا الحديثة المنظمة والتي تدور حول مشكلة المعرفة الممكنة قد اعتراها الشك، وحتى كانت الذي وصلت معه نظرية المعرفة بادئ ذي بدء إلى وعي ذاتها من خلال تساؤله الترنسندنتالي، وبالتالي دخلت في بعدها الخاص، كانت نفسه يدعى موقعاً مستقلاً للمعرفة العقلية مقابل العلم، على أن نقد المعرفة يعود إلى نسق من قدرات المعرفة يندمج فيه بدهياً عقل عملي ومملكة حكم متأملة مثل النقد ذاته، أي عقل نظري يمكن أن يكون قادراً على التثبيت من نفسه جدياً، ليس فقط في مجال حدوده، وإنما في مجال فكرته الخاصة ذاتها، إن العقلانية الشاملة لعقل يجعل ذاته شفافاً لا تقصر إلى مفهوم كلي للأسس المنهجية.

وفقط نقد النقد الذي يخضع له نقد المعرفة من خلال تأمل ذاتي غير متردد، وفقط نقد هيجل لتساؤل كانت الترنسندنتالي يقود إلى النتيجة المفارقة، ذلك أن الفلسفة لم تبدل فقط موقعها من العلم وإنما تخلت عنه بصورة إجمالية، وأنا بذلك أميل إلى قبول الأطروحة التي تقول، بأنه بعد كانت لم يتم إدراك العلم فلسفياً بصورة جدية، انطلاقاً



من نظرية المعرفة، وهذا يعنى كمقولة معرفة ممكنة، فإن العلم يمكن إدراكه فقط مادامت المعرفة ليست موضوعاً على قدم المساواة مع المعرفة المطلقة لفلسفة عظيمة، وأما مع العلموية التى تستند على وقائع تستمدّها من مراكز البحوث بصورة عمياء، فى كلتا الحالتين يتعلق البعد الذى يمكن أن يتكون فيه مفهوم للعلم مرتبط بنظرية المعرفة، بمعنى العلم الذى يمكن أن يصبح قابلاً للفهم وأخذاً شرعيته من صميم أفق المعرفة الممكنة، وفى مقابل المعرفة المطلقة فإن المعرفة العلمية ستبدو بالضرورة محدودة الأفق، وتبقى مهمة وحيدة وهى الإلغاء النقدي لعقبات تقف أمام المعرفة الوضعية، وحيث يُفقد من جانب ما مفهوم التعرف الذى يتجاوز العلم الحائز على المصداقية، فلا بد أن يستسلم نقد المعرفة لنظرية العلم، وهذه تقتصر على التنظيم المعيارى الزائف للبحث المؤسّس.

لقد أفرغ دور الفلسفة مقابل العلم -الذى يمكن الإشارة إليه تحت اسم نظرية المعرفة- من مضمونه من خلال حركة الفكر الفلسفى ذاته: لقد وجدت نظرية المعرفة نفسها و بمرور الزمن مضطرة أن تتخلى عن موقعها لمنهج موثوق من قبل الفلسفة ذاتها، لأن نظرية العلم التى ظهرت منذ منتصف القرن التاسع عشر كإرث لنظرية المعرفة تحولت إلى منهجية ممارسة فى التفهم الذاتى لمجمل للعلوم، وغنى عن البيان أن "العلموية Sziethismus" تعنى إيمان العلم بذاته، وتحديدًا الاقتناع بأنه لن يكون بوسعنا بعد الآن أن نفهم العلم على أنه شكل معرفة ممكنة، وإنما علينا أن نطابق بين العلم والمعرفة، والوضعية التى طرحت مشروعها مع "كونت" تستخدم عناصر كل من الإرث التجريبي والعقلاني من أجل أن ترسخ إيمان العلم بمصداقيته الكاملة، بدلاً من أن تتأمل هذا الإيمان لتشرح بنية العلوم على قاعدته، الوضعية الجديدة ذلت هذه المهمة بدقة تجلب الانتباه وبجحاح لا يرقى إليه الشك.

علينا أن نربط الآن كل نقاش حول شروط المعرفة الممكنة مع الحالة المنجزة لنظرية العلم التحليلية، ونحن لا نستطيع أن نعود دونما تمهيد إلى البعد المتعلق بالبحث الخاص بنظرية المعرفة، ذلك البعد الذى تقفز الوضعية من فوقه متجاوزة التأمل، ومن هنا فقد سقطت خلف مرحلة التأمل التى عيّنها كانت، ويبدو لى أن تحليل علاقة التكوين للعقيدة الوضعية قدمت لنا قبل أن نتمكن من ربطه بالنقاش الحاضر، لأن استقصاءً نسقياً قادماً لأساس مصلحة مرتبطة بالمعرفة العلمية لا يستطيع أن يعيد إنتاج نظرية المعرفة تجريبياً وإنما أن يعود بها إلى البعد الذى قام من خلال النقد الذاتى من قبل هيجل، وإن تعرض بعد ذلك إلى التشويه.



استطاع هيغل أن يبرهن ضد كانت أن التأمل الذاتى الفينومينولوجى للمعرفة إنما هو ضرورة راديكالية لنقد المعرفة، غير أنه كما أرى أبدى تحيزاً من خلال شروط فلسفة الهوية إزاء هذا التأمل، ولم يصل بالمسألة إلى النتيجة المنطقية، أما ماركس بماديته التاريخية فقد اعترض بحق على مسار التأمل الذاتى الهيجلى، وماركس ذاته أساء فهم مفهومه الخاص وبالتالي أكمل نفس نظرية المعرفة من جذورها، وهكذا استطاعت الوضعية أن تنسى تداخل منهجية العلوم مع سيرورة التكون الموضوعية للنوع البشرى، وأن تقيم منهجية كلية صرف على قاعدة النسيان والكبت.







## ١- نقد هيجل لكأنت

### راديكالية أم نقض نظرية المعرفة

لقد أحل هيجل التأمل الذاتى الفينومينولوجى للروح محل نظرية المعرفة، وفى مقدمة 'فينومينولوجيا الروح' نعثر على تلك الحجة التى تعود مراراً لتظهر فى سياقات أخرى<sup>(١)</sup>، ومؤداها أن الفلسفة النقدية تتطلب من الذات العارفة أن تتأكد من الشروط التى تتيح لها مبدئياً معرفة ممكنة، قبل أن تثق فى الحقيقة بمعارفها المكتسبة، نحن لا نستطيع أن نختبر معارفنا فيما إذا كانت يقينية أم لا إلا بمساعدة معايير موثوقة تبين لنا مصداقية أحكامنا، ولكن كيف يمكن استقصاء قدرة المعرفة نقدياً قبل التعرف، خصوصاً إذا كان هذا النقد ذاته يتطلب معرفة؟

"المطلب هو التالى: على المرء أن يتعرف على قدرة المعرفة قبل أن يتعرف على الشئ ذاته كما فى السباحة عليه - قبل أن يدخل المرء فى الماء - استقصاء قدرة المعرفة، بأنه هو ذاته عارف، وهذه القدرة لا تستطيع الوصول إلى ما تبتغى الوصول إليه؛ لأنها هى ذاتها ذلك الشئ"<sup>(٢)</sup> الذى تبتغيه.

لابد أن تتعثر كل نظرية معرفة منطقية منذ البداية بهذه الحلقة المفرغة، و هى لا تخرج عن أن النقد ينطلق من شروط تبدو مؤقتاً غير إشكالية، غير أنها تبقى فى الأساس قابلة لأن تُشَحَن بالإشكالات، ومن هنا يُنصَح باستخدام "الطريقة الإشكالية" التى اختارها راينهولد فى أيامه من أجل إقامة علاقات منهجية من الجانب الوضعى: ويمكن للمرء أن يحتاج كما يلى، عدم إضفاء الإشكالية على التثبيات فى وقت واحد، ويجب أن يعترف بسلسلة من الشروط التى تعين فى كل مرة نسق مرجعية استقصاء ما على أنها غير إشكالية بالنسبة إلى مسار البحث، وينبغى على تكرار هذه الطريقة أن يقدم ضمانة كافية تؤكد بأن الشروط جمعياً يمكن أن توضع مبدئياً تحت المساءلة، ويبقى كل من اختيار نسق المرجعية الأول وتسلسل خطوات البحث التالية اعتباطياً، بطبيعة الحال إن أى شك راديكالى لا وجود له، لأن الطريقة تقوم على أساس اصطلاحى يلغى قابلية تعليله من أساسها،

[١] محاضرات فى تاريخ الفلسفة، المجلد الثالث غولكنز المجلد التاسع عشر ص ٥٥٥ وما بعدها

الإنسكلوبيديا ١٨٣٠ نيكولين وبوغلز ص ٤٢ وما بعدها.

[٢] تاريخ الفلسفة.



والآن فإن نظرية المعرفة إنما هي مشروع يهدف إلى الكلى طبقاً لمطلبها الفلسفى، والمسألة تدور بالنسبة إلى هذه النظرية حول التسوية النقدى لشروط المعرفة الممكنة إجمالاً، وهى لا تستطيع أن تتنازل عن الراديكالية، وهذا يعنى حتمية الشك، وليس من المستبعد أن يعود المعنى المنهجى لمنطلقها إلى نقيضه عندما تربط بين النقد والشروط، أى عندما تسمح بمصداقية الشروط التى تمكن من نقد المعرفة دون أن تكون خاضعة لأشكال النقد المعرفى ولأن نظرية المعرفة بمطلبها فى التعليل الذاتى والنهائى تدخل إلى الساحة كإرث للفلسفة القديمة، فإن استراتيجيات البداية الخالية من الشروط غير قابلة للمساومة بالنسبة إلى هذه النظرية (٣)، ومن هنا فإن هيجل يستطيع أن يمتدح راينهولد الذى تبصر أولاً هذه الحلقة المفرغة التى تدور فيها نظرية المعرفة، وألقى جانباً فى الوقت ذاته بالطريقة الإشكالية التى ينبغى أن تنطلق منها أصلاً: تلك الرؤية الصحيحة لا تغير من طبيعة مثل هذه الطريقة، وإنما تعبر عن عدم كفايتها (٤).

إن حجة هيجل قاطعة وهى تتجه ضد قصد الفلسفة القديمة لأن الحلقة التى تتعثر فيها لا محالة نظرية المعرفة تذكرنا من أن نقد المعرفة ليس قادراً على تلقائية الأصل، وإنما يبقى كتأمل معتمداً على ما سبقه، أى ذلك الذى يتجه نحوه من حيث أنه انطلق منه أصلاً، وهكذا يرتبط نقد المعرفة المحكوم عليه بسبب تخلفه بتشكيلات الوعى التى تتلقى هذا النقد على الصعيد التجريبي، غير أن اختيار نقطة الارتباط ليست اصطلاحية، واليقين الحسى هو عنوان الوعى الطبيعى لعالم الحياة اليومية، الذى نجد فيه أنفسنا بقدر لا محيد عنه، وهذا العالم هو موضوعى بمعنى أن القدرة التى تذكرنا بالتأمل تنطلق من طبقة الخبرة هذه التى تتبصر دوغمائيتها، لا يستطيع الوعى أن يجعل شيئاً شفافاً عن طريق التأمل أكثر من علاقة نشوئه الخاصة، وهذه الحلقة التى يضع هيجل لها حساباً مسبقاً بالنسبة إلى نظرية المعرفة على أنها تناقض سىء، يتم تسويةها فى التجربة الفينومينولوجية كشكل للتأمل ذاته، ومما يعود إلى بنية معرفة *Sich-Wissen* أنه يجب على المرء أن يعرف لكى يستطيع أن يتعرف بصورة واضحة لأنه لا يمكن أن يتذكر المرء أو يعاينه فى تكمونه إلا إذا كان قد تعرف عليه مسبقاً، هذه الحركة هى تجربة التأمل وهدفها هو المعرفة التى أكدتها الفلسفة النقدية دونما توسط.

[٣] أوبرنو "حول نقد بعد نظرية المعرفة"، شتوتغارت ١٩٥٦، مقدمة ص ١٤ وما بعدها.

[٤] الإنسكلوبيديا، فى مكان آخر ص ٤٣ وما بعدها.



عندما تسير الأمور على هذا النحو، لا يمكن للنقد المعرفي بعد ذلك أن يزعم لنفسه تحقيق قصد الفلسفة القديمة، ليست المسألة أن نتساءل لماذا ينبغي أن يكون من الضروري إلغاء حق نقد المعرفة ذاته مع هذا القصد: لقد كان عليه أن يجر وعياً خاطئاً و ينقلب ضد نفسه منطلقاً من نقد النقد، هيجل يعتقد بهذا الصدد بأن حجته لا تصيب فقط هذا الوعي، وإنما المنطلق الخاص بنظرية المعرفة :

"عندما يخلق القلق أثناء الدخول في الخطأ حالة من انعدام الثقة في العلم الذي يمضي قدماً إلى غاياته ويتعرف فعلاً دونما هذه الوسائس، عند ذلك لا يمكن أن نصرف النظر عن التساؤل: لماذا لا ينبغي أن ينشأ انعدام ثقة في انعدام الثقة هذا ويحترز منه؟ ذلك أن الخوف من أن نخطئ إنما هو ذاته الخطأ، في الواقع يشترط هذا الخوف شيئاً ما أو بعضاً كحقيقة تستند إليه وسائسه ونتائجه وهو ما ينبغي أن يُختبر مسبقاً إن كان حقيقة أم لا<sup>(٥)</sup>."

ينتقد هيجل بحق الشروط غير المعترف بها في نظرية المعرفة، ويطالب برفع مطلب إخضاع هذه الشروط إلى النقد بالتوافق مع استراتيجة الشك الحتمية، وحجته في ذلك لا يمكن أن تحد من انعدام الثقة النقدي، أو من الصورة الحديثة للشك وإنما تضيف الراديكالية عليهما، وكان يمكن للفينومينولوجيا أن تعيد تأسيس وجهة نظر الشك الذي تحتله نظرية المعرفة على أنه طريق الشك الذي أعيد بناءه: هيجل يرى ذلك بيناً ويؤكد بالمقدار ذاته بأن الخوف من الخطأ هو ذاته الخطأ، ولهذا السبب يتحول بصورة غير ملحوظة كل ما هو نقد محايث إلى نفى مجرد، يتناول هيجل تلك الحلقة التي ينبغي أن تعالج نظرية المعرفة بواسطتها وعيها الخاطي، والتي يمكن أن تستحضر من خلالها إلى وعيها ذاتها كتأمل، على أنها علامة على لا حقيقة الفلسفة النقدية إجمالاً، ففي الوقت الذي يتبصر فيه كلية نظرية معرفة قائمة على شروط غير متأملة، ويبرهن توسط *Vermittlung* التأمل من خلال ما هو سابق، وأن يحطم تجديد الفلسفة القديمة على أساس الترنسندنتالية، فإن عليه أن يتجاوز مثل هذا النقد المعرفي، هذا المعنى يتسلل خلصةً لأن هيجل يقر منذ البداية بمعرفة المطلق على أنه معطى، وأنه من الممكن التدليل على إمكانيتها طبقاً لمقاييس نقد المعرفة.

وهذا فإن شيئاً ما غير مقنع تماماً يلزم فينومينولوجيا الروح، إذ ينبغي أن تنتج قسراً وجهة نظر المعرفة المطلقة من التجربة الفينومينولوجية، ولكن كمطلق لا تحتاج

[٥] فينومينولوجيا الروح، طبعة هوفمايستر ص ٦٤ وما بعدها.



هذه المعرفة إلى التسويغ من خلال تأمل الروح الذاتى الفينومينولوجى، وإذا أخذنا المسألة بما يكفى من الصرامة فإنها غير قادرة على ذلك، هذه الازدواجية فى المعنى لفينومينولوجيا الروح تُضعف نقد هيجل لكانت، ذلك النقد الذى كانت بحاجة إليه لكى يؤكد نظرية معرفة تأملية: تلك النظرية التى اقتصرت على الفلسفة الترنسندنتالية التى لم تصمد أمام خصومها الوضعيين.

هيجل يتجه ضد نظرية الأورغانون للمعرفة، فأولئك الذين يدركون قضية نقد المعرفة على أنها اختبار لوسائل المعرفة ينطلقون من نموذج معرفى من شأنه أن يؤكد إما استقبالية *Rezeptivität* حدث المعرفة وإما فاعلية *Aktivität* الذات العارفة، أما المعرفة ذاتها فتظهر إما من خلال الأداة *Instrument* التى تشكل الموضوعات بمساعدتها وإما من خلال وسط *Medium* يدخل نور العالم إلى الذات متوسطاً من خلاله<sup>(٦)</sup>، كلتا الصياغتان تتفقان على أن المعرفة تترسخ من خلال وسائل معرفة ممكنة ترنسندنتالياً، يوضح نموذج المعرفة كنموذج وسط تصل من خلاله الواقعة الحقيقية فى ذاتها إلى الظهور متناهية، إن التفهم الذاتى التأملى للنظرية يجب أن يُعاد النظر فى وظيفيته من قبل المسألة الخاصة بنقد المعرفة، بمعنى نظرية أورغانون معرفية، بالنسبة إلى هيجل تتجلى مهمة الفلسفة النقدية بأنها تتأكد من وظائف الأداة والوسيلة لكى تتمكن من عزل ملحقات الذات التى لا محيد عنها عن المحتوى الموضوعى وذلك فى الحكم أو فى نتيجة سيرورة المعرفة، أما الاعتراض فيقع تحت اليد:

[٦] من شأن صياغه سيرورة المعرفة الآتية أن تمنح هيجل مبدلاً من أجل تفسير نقد العقل الكانتى الذى يستبوق وجهات نظر السرغماتيين بصورة تثير الدهشة، ولا سيما فى محاضراته حول تاريخ الفلسفة، فى مكان آخر ص ٥٥٥.

التعرف يتم تصويره كأداة... قبل أن يذهب الإنسان باتجاه الحقيقة عليه أن يتعرف على طبيعة ونوع أدواته إنها فاعلة، وعلى المرء أن يرى فيما إذا كانت قادرة على إنجاز ما هو مطلوب منها، أى الإحاطة بالموضوع... والمسألة تبدو وكأن المرء يتجه صوب الحقيقة مسلحاً بالأسياخ والعصى. وحتى الجمالية الترنسندنتالية يمكن أن تفهم أيضاً أداتياً. لقد تم تصور المسألة على النحو التالى: هنالك فى الخارج أشياء فى ذاتها *Sich an Sich* دونما زمان أو مكان. والآن يأتى الوعى، ولديه قبل ذلك مكان وزمان فيه، مثل إمكاية التجربة، فكما هو الحال فى قضية الأكل من وجود الفم إلى الأسنان كشروط لهذا الأكل، الأشياء التى تؤكل ليس لها ل فم ولا أسنان، وكما يفعل الأكل للأشياء، كذلك يجعل لها زماناً ومكاناً، وكما تقع الأشياء بين الفم والأسنان كذلك تقع فى الزمان والمكان، هذا الموقع يحتوى على نقاط اتصال بالنسبة إلى برغماتيقية شاملة خاصة بتاريخ النوع من أجل أنتروبولوجيا معرفية تتأسس بيولوجياً، ذلك لأن أدوات التكوين العضوى تُستخدم كأمثلة لذلك. قارن لورنس: الأعمال الكاملة، المجلد الثانى، ميونخ ١٩٧٧.



"عندما تنزع من شيء ما تشكّل مسبقاً ما عملته الأداة إزاء هذا الشيء، عند ذلك يكون الشيء بالنسبة إلينا - هنا المطلق - مساوياً لما كان عليه قبل هذا الجهد الناقل... أو عندما يعلمنا اختبار التعرف، الذي نتصوره كوسيط، معرفة قانون انكسار شعاعه (بدلاً من طريقة تأثير الأداة) عند ذلك لا ينفع في شيء بصرف النظر عن هذا الإنكار في الأخير، لأن التعرف ليس انكسار الشعاع وإنما الشعاع ذاته الذي من خلاله تمسنا الحقيقة<sup>(٧)</sup>".

هذا الاعتراض لا يجد صدقية إلا ضمن الشرط الذي يمكن أن يوجد فيه شيء ما مثل المعرفة في ذاتها والمعرفة المطلقة دونما ارتباط بالشروط الذاتية للمعرفة الممكنة، هيجل يلحق نظرية المعرفة بمفهوم خاص عن معرفة قائمة ذاتياً، ذلك المفهوم الذي لا يمكن أن ينشأ إلا بالمواجهة مع مفهوم هيجل الخاص بالمعرفة المطلقة، بالنسبة إلى الفلسفة النقدية التي لا تتردد في طرح نتائجها، لا يمكن أن يوجد مفهوم معرفة قابل للإيضاح بمعزل عن الشروط الذاتية لموضوعية معرفة ممكنة، كما هو مبدأ كانت الأساسي عن الوحدة التركيبية للإدراك كمبدأ أعلى لكل حالات استخدام الذهن، ونحن نستطيع أن نتلاعب بفكرة المعرفة التي لا تخصنا، غير أننا نستطيع فقط أن ندمج معنى ما مع هذه الفكرة بالقدر الذي نستقي فيه هذه الفكرة من تنوع "ما لأجلنا" لمعرفة ممكنة كمفهوم حدى، وهي تبقى مشتقة ولا تستطيع من جانبها أن تخدم كمعيار تسمح بنسبية ما تم اكتسابه، يتضمن الفهم الفلسفي الترنسندنتالي للمعرفة المتوسطة من خلال الأورغانون أن وظائف الأداة تكون نسق المرجعية الذي تكون ضمنه موضوعات المعرفة الممكنة إجمالاً، والتصور الذي يتهم من خلاله هيجل الفلسفة الترنسندنتالية "بأن المطلق موجود في جانب والمعرفة في جانب آخر وموجودة لذاتها وانفصالها عن المطلق إنما هو شيء فعلى"، هذا التصور يعود بالدرجة الأولى إلى نسق المرجعية الهيجلي، وهيجل يعود تحديداً إلى العلاقة المطلقة بين الذات والموضوع، في هذه العلاقة يمكن التفكير في الواقع في أورغانون متوسط للتعرف كسبب للفكر الذاتي المعتم وليس كشرط لموضوعية المعرفة الممكنة، والقضية تتبدى للفلسفة النقدية بشكل مختلف حيث إن الأورغانون ينتج العالم الذي يمكن أن يتجلى إجمالاً ضمن واقعيته لذلك لا يستطيع إلا أن يكشف العالم ضمن شروط وظيفيته لا أن يخبئه، ويمكن لهذا أو ذاك المفرد الفعلى أن يلقي عليه الغطاء فقط ضمن الشرط الذي يتجلى فيه الواقع إجمالاً، ويكون عند ذلك أننا نقر العلاقة بين الواقعية وحدث المعرفة مستقلة عن

[٧] فينومينولوجيا الروح، ص ٦٤.



تلك الأداة، ونحن لا نستطيع أن نتحدث عن المعرفة بشكل صحيح ضمن شروط الفلسفة الترنسندنتالية، قبل أن نطابق شروط المعرفة الممكنة، ونقد هيجل لا يسير إذاً محايثاً، والاعتراض ضد نظرية الأورغانون يشترط مسبقاً ما وضعت هذه النظرية ذاتها تحت المسألة: أى إمكانية المعرفة المطلقة.

يشتمل نقد هيجل من جانب آخر على لحظة محقة، فانطلاق نموذجي المعرفة الأداة والوسيلة يظهر إلى النور سلسلة من الشروط المتضمنة لنقد معرفة لا شروط له طبقاً لمطلب هذا الانطلاق، وهذا يجب عليه أن يعرف أكثر مما يمكن أن يعرف حسب اعترافه، والنقد الذي يدرك المعرفة متوسطة من خلال الأورغانون عليه أن يعرض تصورات معينة حول الذات العارفة كما حول مقولة المعرفة الصحيحة، لأننا نعيد تكوين تنظيم قدرة المعرفة كمفهوم كلى للشروط الترنسندنتالية التي تبدو المعرفة فى ضوئها ممكنة، من حيث أننا ننطلق من جانب ما من الأحكام التي لها صلاحية، ومن جانب آخر من الأنا التي توجد اليقينية لأجلها، على أننا نخضع منذ البداية مفهوماً محدداً عن العلم والذات العارفة لنقد المعرفة، والآن يريد الشكل الحديث للشك كشرط وحيد أن يصل إلى الهدف ولا يستسلم لفكرة الآخرين عن السلطة، بل يأخذ على عاتقه اختبار كل شيء واتباع قناعاته الخاصة باستقلالية تامة. فى بداية النقد لا يوجد شيء سوى الهدف الراديكالى لشك لا بد منه، وهذا الشك ذاته لا يحتاج أى تعليل بدءاً من ديكارت حتى كانت، لأنه يأخذ شرعيته ذاته من حيث أنه لحظة للعقل، وحتى أقل من ذلك يحتاج الوعى الناقد لذاته إلى التمرن على الشك المنهجى، لأنه الوسيلة التي يتأسس فيها الوعى من حيث أنه وعى يقينى يعى ذاته، إنها ادعاءات وضوح لم تعد الآن مقنعة كمسلمات أساسية للعقلانية، فيما يتعلق بالشك الراديكالى الذى لا يحتاج إلى التعليل ولا إلى التدريب عليه، لم يعد يعطى له هذا الدور الترنسندنتالى، وإنما صار يسند إليه دور سايكولوجى معرفى، ولهذا السبب صار يحل موقف نقدى فى نظرية العلم الحديثة محل الشك المنهجى، ملتزم بأسس الفلسفة العقلانية وإن كان من جانبه عاجزاً عن أى تعليل<sup>(٨)</sup>، العقلانية هى قضية اعتقاد، ورأى مثل بقية الآراء، أما الذى لا يتغير إبان ذلك فهى مكانة البداية اللامشروطة لنقد المعرفة، دون أن تنسى أهمية التفهم الذاتى المطلق الذى يتقاسم الفلسفة الترنسندنتالية مع المنهجية الحالية، هيجل يضع فى مقابل الهدف المجرد للشك الحتمى شكية منتجة بحد ذاتها:

[٨] كارل بوبر: المجتمع المفتوح وأعداؤه، المجلد الثانى بيرن ١٩٥٨، ص ٢٠٤ وما بعدها.



"إن سلسلة تشكيلات القصد التي تخترق الوعي على هذا الطريق، إنما هي التاريخ الشامل لتكون الوعي ذاته للعلم، هذا الهدف يتصور التكون فى الأسلوب البسيط على أنه منجز مباشرة وواقع، هذا الطريق هو التحقق الفعلى ضد اللاحقية<sup>(٩)</sup>."

ما تتوخاه نظرية المعرفة هو الشك الجذرى، دون أن تزعم أن لها هدفاً محضاً، وهى فى الحقيقة تستند إلى وعى نقدى هو نتيجة سيرورة تكون كاملة، ومن هذا المنطلق فهى المستفيدة من مرحلة التأمل التى لا تعترف بها وبالتالي لا تستطيع أن تمنحها الشرعية.

إن الشرط الأول الذى تبدأ منه نظرية المعرفة إنما هو مفهوم معيارى عن العلم: مقولة محددة عن المعرفة تجدها أمامها وتصلح بالنسبة لها نمطاً أولياً للمعرفة، كانت يستند فى مقدمته لـ "نقد العقل المحض" بصورة محددة ليشير إلى الرياضيات والفيزياء المعاصرة، وقد تميز هذان العلمان عن طريق التقدم المتواصل للمعرفة، نسبياً كما يبدو، وهما يحققان معياراً رأى فيه كانت الصيغة النمطية "لمسار أكيد للعلم" هنالك علوم أخرى تزعم لنفسها خطأ تسميات العلم، غير أنها تبقى تراوح فى مكانها من دون أن يكون لفاهيمها أى معنى، وإلى هذه العلوم تنتمى الميتافيزيقيا، إذ تبقى طريقته خالية من النجاح قياساً إلى المعيار البرغماتى لتقدم المعرفة. كانت يبتغى انطلاقاً من ذلك: "أن نحقق ثورة كاملة فى مجال الميتافيزيقا طبقاً للمثال الذى نأخذه من عالم الهندسة ومن الباحث الطبيعى" وقضية نقد العقل التأملى المحض تقرر منذ البداية بالالتزام المعيارى لمقولة متعينة عن العلم، يستطيع نقد المعرفة ضمن الشرط بأن مضامين الرياضيات والفيزياء المعاصرة تصلح كمعرفة موثوقة ولها مصداقيتها، يستطيع نقد المعرفة أن يتناول الأسس التى أثبتت جدارتها فى سيرورات البحث تلك، و انطلاقاً من هذه السيرورة يستخلص تنظيم قدرتنا المعرفية، يشعر كانت بأن مثال علماء الطبيعة الذين أدركوا بأن العقل لا يدرك إلا ما يخلقه هو ذاته طبقاً لمشروعه، قد منحه الشجاعة ليس فقط سيكولوجياً كى يغير الميتافيزيقيا طبقاً للقاعدة ذاتها وأن شعر أكثر من ذلك بأنه معتمد نسقياً على ذلك المثال، لأن نقد المعرفة الخالى ظاهرياً من الشروط يجب أن يبدأ مع معيار سابق، لصدقية المضامين العلمية غير المثبت و أن يقبل على أنه شىء ملزم.

تكتسب المنهجية الحديثة من خلال ذلك قوة معيارية موهومة، ذلك أنها تميز المقولة المعينة للمعرفة المتوارثة كنمط أولى للعلم لكى يعمم أشكال الطرق التى تمكن من إعادة

[٩] فينومينولوجيا الروح، ص ٦٧ وما بعدها.



تكون هذه المعرفة، وتطبيقها في تحديد العلم، مقابل ذلك يصر هيجل على أن المعرفة التي تتجلى كعلم إنما هي معرفة جلية والضمانة الجافة لها من المصادقية كما لتفسيرها، والعلم الذي يظهر أولاً لا يصبح أكثر مصداقية ذلك أننا نمنح الثقة للضمانة سواء أكان ذلك العلم الخاص أو العلم الصحيح، وأننا نقف ضد الأشكال الأخرى من المعرفة التي تتبدى ولها المطلب ذاته وعلى ناقد المعرفة المبتدئ أن يمتنع عن الأحكام المسبقة حول ماله من المصادقية من حيث أنه علم، وهو يقف بدايةً في وجه المزايم المتنافسة للمعرفة الظاهرة، وعليه بالمقابل أن يترك نفسه لمسار هذه المعرفة الظاهرة:

"الشكّية المتجهة نحو الفضاء الكامل للوعى الظاهر تجعل.... الروح بادئ ذي بدء جديراً بأن يختبر ماهية الحقيقة، من حيث أنه يلقي باليأس على ما يسمى بالتصورات الطبيعية، الأفكار والآراء، ويتساوى في ذلك إذا سمي خاصاً أو غريباً، والتي بها يتحقق هذا الوعى أو يرتبط وهو في طريقه إلى الاختبار، علماً بأنه في الواقع ومن خلال ذلك غير قادر على تحقيق ما يريد القيام به<sup>(١٠)</sup>."

يمثل نقد المعرفة كعرض للمعرفة الظاهرة خيط التجربة الفينومينولوجية في عالم الحياة اليومية في التشكيلات التي كونها الوعى الطبيعي والتي نجد أنفسنا فيها " في الوقت الذي يكون فيه الوعى الظاهر موضوعنا تؤخذ قواعده بدايةً كما تقدم نفسها غير متوسطة، وهكذا وكما تم إدراكها تكون هي بالضبط كما تقدم نفسها<sup>(١١)</sup>."

وبذلك لا يسقط التقصّي الخاص بنقد المعرفة في دوغمائية الفهم الإنساني الصحيح، أما نقده فينتجه ضد ذاته فقط دونما تحفظ، ذلك أنه يستطيع أن يختبر معايير بمساعدتها ذاتها، ولا يقبلها ببساطة من حيث أنه يحقق لاحقاً سيرورة تكون الوعى ويتبصر في أية مرحلة تنحل نماذج الأبحاث الجارية وتتكون من جديد.

الشرط الثانى حول هذا الموضوع الذى يبدأ معه نقد المعرفة يصبح إشكالياً، هو قبول معرفة منجزة أو بتعبير آخر مفهوم معيارى للأنا، كانت أراد بهذا أن يقيم هيئة محكمة حول الضلالات التي يتقاسمها العقل مع ذاته عندما يصدر حكماً لا يستند على التجربة، وكانت لم يكون أفكاراً حول كيفية إقامة المحكمة؛ لأنه لم يبد له شيء أكثر يقينية من الوعى الذاتى، في الوقت الذى أكون فيه أنا مُعطى "كأنا أفكر" المصاحبة لتصوراتى كلها، عندما يمكن أن نفهم الوحدة الترنسندنتالية للوعى الذاتى في مسار

[١٠] فينومينولوجيا الروح، ص ٦٨.

[١١] فينومينولوجيا الروح، ص ٧٠ وما بعدها.



التقصي عن إنجازات الإدراك الأولى، يجب أن تقوم عالياً هوية الأنا على أساس التجربة الترنسندنتالية الموثوقة للتأمل الذاتي، يرى هيجل على العكس من ذلك أن النقد المعرفي لدى كانت يبدأ بوعيه غير الشفاف بالنسبة إلى ذاته، والوعي الثابت للفينومينولوجيا يعرف ذاته كعنصر مندمج في تجربة التأمل، بدايةً يجب على التكوّن الذي ينطلق من الوعي الطبيعي أن يكون معاد التكوّن بالنسبة إلى وجهة النظر التي وجب أن يأخذها مؤقتاً المراقب الفينومينولوجي، ومن ثم يمكن لموقع نقد المعرفة أن يتطابق مع الوعي الذاتي المؤسس الذي يعرف سيروية تكونه من خلال تقنين وعي، لا تقف الذات الخاصة بالتأكد بالنقد المعرفي بالنسبة إلى الوعي الذي يريد الذهاب مباشرة إلى الاختبار، كما لو أنه جاهز تحت الطلب، إن هذا الوعي معطى بدايةً مع نتيجة تأكده الذاتي.

النقد المعرفي الذي انحلت فيه بقدر واحد المفاهيم المعيارية للعلم كما للأنا في شك راديكالي، يدل على ما يدعو هيجل بالتجربة الفينومينولوجية، وهذه التجربة تتحرك في وسط Medium وعي يميز تأملياً ما بين ذات الموضوع وبين ذاته نفسها والموضوع المعطى له، والانتقال من النظرة الساذجة للموضوع الموجود في ذاته إلى المعرفة التأملية للوجود لذاته Für-es-Sein لهذا الذي في ذاته Ansich يسمح للوعي أن يصنع تجربة مع ذاته على موضوعه لا يعطى لنا مثلها نحن المراقبين الفينومينولوجيين.

"إن نشوء الموضوع الجديد الذي يقدم نفسه للوعي دون أن يعرف كيف يحصل له ذلك، إنما هو ما يجري بالنسبة لنا خلف ظهره، وستأتي من خلال ذلك في حركته لحظة الوجود في ذاته والوجود لأجلنا، تلك اللحظة التي لا تعرض نفسها بالنسبة إلى الوعي الذي يدرك في التجربة ذاتها؛ إن مضمون ما ينشأ بالنسبة لنا إنما هو ما يخص الوعي، ونحن ندرك فقط ما هو شكلاني منه أو نشوءه المحض، هذا الذي يكون ليس إلا موضوعاً بالنسبة إلى الوعي، وهو بالنسبة إلينا حركة وصيرورة في الوقت ذاته<sup>(١٢)</sup>".

يُشير بُعد ما في ذاته، ولأجله، ولأجلنا نسق الأحداثيات التي تتحرك فيه تجربة التأمل، والقيم تتغير في كل الأبعاد إبان سيرورات التجربة وحتى في البعد الثالث: موقف الفينومينولوجي الذي يعرض طريق المعرفة ذاته انطلاقاً منه "لأجلنا" لا يمكن أن يؤخذ إلا استباقاً إلى أن ينتج في التجربة الفينومينولوجية ذاتها، وحتى "نحن" ندمج في التأمل الذي يتميز في كل مرحلة من مراحل من جديد من خلال انقلاب الوعي.

[١٢] المصدر السابق، ص ٧٤.



من خلال ذلك يتبدى الشرط الأخير المتضمن الذى يبدأ معه نقد المعرفة المجرد على أنه باطل: التمييز بين العقل النظرى والعملى، فنقد العقل المحض يقر مفهوماً آخرًا للأنسنة عن مفهوم العقل العملى: والأنسنة كإرادة حرة تقف مقابل الأنسنة كوحدة للوعى الذاتى، وكما هو بديهى فإن نقد المعرفة إنما هو مفصول عن نقد الفعل العقلى، وهذا الاختلاف يصبح إشكاليًا عندما ينطلق الوعى النقدي ذاته من تأمل تاريخ نشوء الوعى، ومن ثم يصبح الوعى عنصر سيرة تكون، وقد رهن الفهم الجيد على مصداقيته فى كل موقف وفى كل مرحلة: التأمل يتحطم حقيقةً وهذا يصدق بالنسبة إلى المرحلة الأولى، بالنسبة إلى عالم اليقين الحسى بوعى غمائية شكل حياة معتاد مع رؤية خاطئة عن الأشياء، فالمعرفة والإرادة غير منفصلتين فى وعى خاطئ، والتلكؤات فى تدمير هذا الوعى الخاطئ تُستخدم كصعود على سلم تجربة التأمل، التجارب التى يتعلم منها الإنسان إنما هى سلبية، كما يشير المجال الخاص بالنمط البدائى للتجارب التى لها صلة بتاريخ الحياة، انقلاب الوعى يعنى: انحلال التطابقات، وتحطيم الثوابت وتدمير الإسقاطات، إن إخفاق حالة الوعى المتجاوز تحول ذاتها فى الوقت نفسه إلى موقف معكوس يصل فيه الموقف من غير تشويه إلى الوعى كما هو، وهذا هو طريق النفى المحدد الذى تمت المحافظة عليه إزاء الشكية الفارغة "تلك التى لا ترى فى النهاية سوى العدم المحض وصرف النظر عن هذا العدم إنما هو تأكيداً عدم ذاته، الذى ينتج من ذاته<sup>(١٣)</sup>". وفى شرح ما يسمى بانقلاب الوعى يكرر هيجل:

"إن.... كل نتيجة تنتج عن معرفة غير حقيقية، يجب أن لا تسير فى عدم فارغ، يجب أن تدرك بالضرورة كعدم لذلك الذى هى نتيجته: نتيجة تشمل على ما كان من المعرفة السابقة حقيقةً فيها<sup>(١٤)</sup>".

شكل النفى الأكيد هذا لا يصادف علاقةً منطقيةً محايثةً، وإنما آلية تقدم التأمل الذى يكون فيه كل من العقل النظرى والعملى واحداً، واللحظة الإيجابية المخبأة فى نفى الإدراك الموجود للوعى تصبح معقولة، عندما نفكر بأن تشابكاً كائناً فى هذا الوعى بين مقولات إدراك العالم وبين معايير الفعل، ونحن لا يمكننا نفى شكل الحياة الذى وصل إلى التجريد دونما آثار، كما لا يمكن تغييره دونما نتائج عملية، فى ما هو ثورى تبقى الحالة المتجاوزة راسخة لأن رؤية ما هو كائن تبقى موجودة قائمة فى تجربة الإلغاء الثورى للوعى القديم، ونحن نتحدث عن سيرة تكون، لأن العلاقة بين حالات النسق المتتالية تبعاً نتجت من خلال نفى محدد بهذا المعنى وليس من خلال علاقة سواء أكانت

[١٣] المصدر السابق، ص ٦٨.

[١٤] المصدر السابق، ص ٧٤.



منطقية أم سببية، يمكن تجاوز حالة محددة فقط و حالة تحليلية فى وقت واحد من خلال الإنجازات المعرفية والمواقف المتراكمة، والحالة الماضية التى انقطعت وأصبحت مُزاحة تحتفظ بقوتها عبر الحاضر، تلك العلاقة تضمن الاستمرار لعلاقة الحياة الأخلاقية التى أصابها الدمار من جديد لدى كل مرحلة جديدة من مراحل التأمل، وهى تمكن نتيجة للتخلى عن التطابقات، ثم هى الروح التى صانت ذاتها، هوية الروح هذه التى تصل إلى الوعى كديالكتيك يحمل الاختلاف المشروط بضمانة نظرية المعرفة أى الاختلاف ما بين العقل العملى والعقل النظرى، وهى لا يمكن تعيينها بالعودة إلى هذا الاختلاف.

يضيف هيجل الراديكالية منذ البداية على منطلق نقد المعرفة من حيث أنه يخضع شروطه للنقد الذاتى، وهو يدمر من خلال ذلك الأساس الأمين للوعى الترنسندنتالى الذى انطلقاً منه بدأ أكيداً التحديد القبلى ما بين التعينات الترنسندنتالية والتجريبية، دون أن ننسى الصدقية والتكوين، على أن التجربة الفينومينولوجية تتحرك فى ذلك البعد الذى تتكون فيه التعينات الترنسندنتالية ذاتها، وفيه لا يوجد أية نقطة ثابتة بالمطلق، فقط تجربة التأمل التى يمكن شرحها تحت عنوان سيرورة التكون، يعاد تكوين مراحل التأمل التى عبرها يتسامى عمل الوعى النقدى الصاعد إلى ذاته من خلال تكرار نسقى لتجارب تكوينية خاصة بتاريخ النوع، وفينومينولوجيا الروح تحاول أن تحدد إعادة التكون هذه فى ثلاثة مسارات: فى العبور من خلال الحدث الاجتماعى للفرد، ومن خلال التاريخ الكونى للنوع، ومن ثم من خلال تاريخ النوع الذى يعكس ذاته فى أشكال الروح المطلق، فى الدين، والفن والعلم<sup>(١٥)</sup>.

ينتج الوعى النقدى ذاته الذى تذهب معه نظرية المعرفة إلى الاختبار كنتيجة للملاحظة الفينومينولوجية، منذ أن أصبح تكوين موقفها الخاص من تملك *Aneignung* سيرورة تكون النوع شفافاً إزاءها، والآن يؤكد هيجل فى نهاية فينومينولوجيا الروح بأن ذلك الوعى النقدى إنما هو معرفة مطلقة، على أن هيجل لم يلتزم بهذا التأكيد، نعم ولم يستطع أن يسير بالبرهان إلى نهايته لأنه لم يحقق الشرط الشكلاى لعبور فينومينولوجى عبر تاريخ الطبيعة، ستكون المعرفة المطلقة تحديداً، نتيجة منطلق الاستقصاء الفينومينولوجى معقولة فقط كنتيجة لتكرار نسقى لسيرورات تكون النوع البشرى والطبيعة فى أن واحد.

[١٥] لوكاش: هيجل الشاب، زيورخ ١٩٤٨ ص ٥٩٢ وما بعدها.



الآن ليس من المحتمل أن يكون هيجل قد ارتكب مثل هذا الخطأ البسيط، فإذا لم يتطرق إليه الشك، غير عابئ بهذه الحجة بأن فينومينولوجيا الروح ينبغي أن تكون قد قادت و تقود إلى مفهوم العلم التأملى ومنه إلى العلم المطلق الذى من شأنه أن يتحدث لصالح فهم فينومينولوجى بجانب تفسيرنا، و هيجل يعتقد بأنه لا يضيفى الراديكالية على منطلق النقد المعرفى وإنما يجعله ناقلاً، وهو يقر بأن التجربة الفينومينولوجية توجد بصورة مستديمة فى وسط Medium حركة مطلقة للروح، ولهذا فهى تتحدد بالضرورة فى المعرفة المطلقة<sup>(١٦)</sup>، أما نحن بالمقابل فإننا نتبع الحاجة ضمن وجهة نظر نقد محايت لكانت، ومن لا يريد أن يسهل الانقياد لشرط فلسفة الهوية، يحرر نفسه من هذه الرابطة المشؤومة: وهكذا ينكسر بناء الوعى الظاهر، مع إضفاء الراديكالية على منطلق النقد المعرفى المحدد بالفلسفة الترنسندنتالية لشك حتمى فى الظاهر فقط، يستحيل أن يضمن هذا البناء الولوج إلى العلم المطلق، التجربة الفينومينولوجية لا توجد كما فى التجربة الأمبيريقية ضمن حدود المخطط المترسخ ترنسندنتالياً: أكثر من ذلك تدخل التجارب الأساسية فى بناء الوعى الظاهر، التى تتجسد فيها تغيرات مثل هذا المخطط حول الموقف فى العالم و الفعل فى ذاته، وتجربة التأمل ترسخ تلك اللحظات المتميزة التى ترى وتدرى فيها الذات نفسها من فوق كتفها، و تدرك كيف تتسلل من خلف ظهرها العلاقة الترنسندنتالية بين الذات والموضوع، وهى تتذكر عتبات التحرر لتاريخ النوع، على أن هذا لا يستبعد البواعث المحسوبة بالنسبة إلى التاريخ الترنسندنتالى للوعى، ويمكن للشروط التى يتكون فيها فى كل مرة إطار ترنسندنتالى لظواهرات الموضوعات الممكنة أن تنتج من قبل الذات نفسها ضمن حالات محسوبة مثلاً من خلال تقدم القوى المنتجة، كما يفترض ماركس، ومن ثم لا يمكن تحقيق وحدة مطلقة بين الذات والموضوع، و يمكن لهذه الوحدة أن تخلق الوعى النقدى على شكل معرفة مطلقة تلخص فى الأخير الذاكرة الفينومينولوجية.

وقد مثل هيجل هذا الموقف سنة ١٨٠٧، فمقدمة الفينومينولوجيا تُختتم بهذه الجملة:

[١٦] يشدد هيجل على هذا الإدراك فى مواقع كثيرة من أعماله، وهو يقول: "فى فينومينولوجيا الروح.... عرضت الوعى فى حركته المتقدمة، بدءاً من التناقض الأول المباشر لذاته و للموضوع وصولاً إلى المعرفة المطلقة، هذا الطريق يسير عبر أشكال علاقة الوعى كلها إلى الموضوع ويحيل مفهوم العلم إلى نتيجة، هذا المفهوم لا يحتاج إنن هنا (بصرف النظر عن أنه يتكون ضمن المنطق ذاته) إلى تسويغ لأنه تملكه ذاتياً، وهو ليس قادراً على أى تسويغ آخر سوى هذا الإنتاج لذاته من خلال الوعى الذى تتحل فيه هيئاته الخاصة كلها فى ذاتها كما فى الحقيقة". المنطق، المجلد الأول لاسون، ص ١١٩، المصدر السابق ص ٥٣.



"فى الوقت الذى يتقدم فيه الوعى نحو وجوده الحقيقى، (فى مسار التجربة الفينومينولوجية) سوف يصل إلى نقطة يلقي عليها ضوءه مع غربة ملازمة له كوعى آخر، أو حيث تصبح الظاهرة مماثلة للجوهر، ويتطابق هنا تمثل الوعى مع علم الروح، وفى النهاية حيث يدرك جوهره ذاته يسمى نفسه لطبيعة العلم المطلق<sup>(١٧)</sup>."

يتجلى هنا بطبيعة الحال تناقض لا يمكن تغطيته إلا بلاغياً، عندما تنتج الفينومينولوجيا وجهة نظر المعرفة المطلقة، والتي تتطابق مع موقع العلم الفعلى، عند ذلك لا يستطيع بناء العلم الظاهر ذاته أن يزعم موقع حالة العلم، بالنسبة إلى هيجل تتجدد الاستحالة الظاهرة للتعرف قبل التعرف، فى تلك الاستحالة التى يضعها فى وجه نظرية المعرفة، كاستحالة حقيقية من النوع الذى يجب أن تكون فيه الفينومينولوجيا علماً قبل أى علم ممكن، ولا ننسى أن هيجل نشر الفينومينولوجيا كجزء أول من منظومة العلم، وكان فى ذلك الوقت على قناعة تامة بأن هيئات *Gestalten* الوعى الظاهر سوف يتلو بعضها البعض الآخر بالضرورة، وأنه "من خلال هذه الضرورة سوف تصبح الطريق إلى العلم ذاته علماً<sup>(١٨)</sup>". وقد استطاع هيجل تبعاً لذلك أن يزعم وجود الضرورة فى مسار التجربة الفينومينولوجية، من وجهة نظر المعرفة المطلقة، وانطلاقاً من هنا تتجلى علاقة فينومينولوجيا الروح مع المنطق فى أبهى وضوحها:

"الوعى هو الروح كمعرفة عيانية وإن كانت متميزة فى الظاهر *Äusserlichkeit*، غير أن حركة هذا الموضوع تقوم فقط، مثل تطور كل أشكال الحياة الطبيعية والروحية على طبيعة الماهيات المحضة التى تصنع مضمون المنطق، الوعى كالروح المتجلى الذى يتحرر فى طريقه من مباشريته ومن عيانيته الخارجية، يصبح معرفة صرفة تحيل تلك الماهيات المحضة إلى موضوع، وذلك كما هى فى ذاتها ولذاتها<sup>(١٩)</sup>."

يضطر الاستقصاء الفينومينولوجى - ضمن وجهة النظر هذه - أن يخسر من قيمته النوعية، وأن يُختزل إلى مستوى الفلسفة الواقعية للروح<sup>(٢٠)</sup> عندما تقوم حركة التقدم الفينومينولوجية للوعى، مثل "كل أشكال الحياة الروحية والطبيعية" على العلاقة المنطقية

[١٧] فينومينولوجيا الروح، ص ٧٥ .

[١٨] فينومينولوجيا الروح، ص ٧٤ .

[١٩] المنطق، المجلد الأول فى مكان آخر ص ٧ .

[٢٠] الإنسكوبيديا ٤١٣ - ٤٣٩ يستخدم العنوان بهذا المعنى : فينومينولوجيا الروح تشير هناك إلى مرحلة انطلاق الروح الذاتى.



للماهيات الموجودة في ذاتها ولذاتها، عند ذلك لا بد من أن تتراخى تلك العلاقة الفعلية التي تمكّن الفينومينولوجيا من لعب دور القيادة في الفلسفة: ذلك أن المراقب الفينومينولوجي الذي لم يتمكّن بعد من الوقوف على وجهة نظر المنطق، يكون مندمجاً في سيرورة تكون الوعي، وسوف يشير موقعه التابع أن عليه أن يبدأ باليقين الحسي وبما هو مباشر.

الفينومينولوجيا لا تعرض سيرورة تطور الروح، وإنما تملك *Aneignung* هذه السيرورة من خلال الوعي الذي يجب أن يحرر نفسه من خلال تجربة التأمل من اليقين الخارجي وصولاً للمعرفة المحضة، ولهذا السبب فإن الفينومينولوجيا ذاتها لا تستطيع أن تكون علماً، ومع ذلك يجب أن يكون لها الحق بأن تزعم المصادقية العلمية.

أما ازدواجية المعنى فتبقى قائمة، في حين أننا بحاجة إلى التأكيد الفينومينولوجي لمفهوم العلم فقط، ما دما غير موقنين بالشروط الممكنة لإمكانية معرفة مطلقة، وما يضيف عليها الراديكالية هو ذاته الذي يرمى إليه بصورة دائمة نقد المعرفة، ومن جهة ثانية فإن الفينومينولوجيا تجعل من نفسها أمراً نافلاً في الوقت الذي يتضح لها هدفها المطلق وهو المعرفة المطلقة، على أنه في الحقيقة محقق أكثر من ذلك: فهي تنقّض المسألة النقدية المعرفية التي في خلال أنها الوحيدة التي نالت شرعيتها، يحق لنا على كل حال أن نرى أن الفينومينولوجيا مجرد سلم، يمكننا أن نرمي به جانباً بعد أن نكون قد تسلقناه عالياً إلى وجهة نظر المنطق، وهيكل عالٍ الفينومينولوجيا في حقيقة الأمر بهذه الطريقة وسار بها حتى النهاية، وهو لم يقدّم بتبنيها في نسق العلوم، ونحن نجد في الإنسكلوبيديا بدلاً منها ما يسمى مفهوم سابقاً للعلم<sup>(٢١)</sup> وبالمقابل يبدأ هيكل خريف سنة ١٨٣١ التحضيرات للطبعة الثانية من الفينومينولوجيا، ويسجل أثناء ذلك: "عمل مبكر حقيقة، لا تعديل" وقد حافظ هيكل فعلاً على الفينومينولوجيا في صيغتها القديمة، ولكن في الوظيفة ذاتها كما المفهوم السابق الجديد للمنطق، وألقى بالنسق كله جانباً، بهذه الطريقة يمكن للعلم الذي يُعرض كنسق أن يشرح وجهة نظره مقابل الوعي الذي يوجد خارج النسق، وأن يصل إلى قراره عن طريق إرادة التفكير المحض<sup>(٢٢)</sup>.

[٢١] هذا المفهوم السابق يطرده هيكل في برلين إلى ستين فقرة، وكان قد عرضه بشكل موجز في موسوعة هايدلبرغ، وهو يقول في هذا الصدد في إحدى رسائله [رسائل، المجلد الثالث - ١٢٦]. "لقد أصبحت هذه المقدمة بالنسبة إلى باللغة الصعوبة لأنها يمكن أن توجد قبل الفلسفة وليس ضمنها". يضاف إليها المقدمة للطبعة الجديدة للإنسكلوبيديا بوغلر ونيكولين - المجلد الرابع وما بعده.

[٢٢] هذه هي أطروحة البحث الدقيق له. فولدا: مشكلة مقدمة في علم المنطق لهيكل، فرانكفورت ١٩٦٥.



يجب على الفينومينولوجيا أن تطور مسارها الفكرى انطلاقاً من وجهة نظر العلم التأملى، ليس علمياً وإنما تعليمياً، باعتباره تفسير ذاتى للعلم الذى يدرك ضرورة وعى منحاز إلى الظاهرة، هذا التفهم الذاتى اللاحق للفينومينولوجيا يقوم على إعادة تفسير القصد الأولى، غير أن هيجل استطاع أن يقوم بهذه الإعادة دونما قسر، لأن الفينومينولوجيا كانت دائماً ملازمة لهذه الازدواجية فى المعنى، وكان عليها أن تقبل وجهة نظر المعرفة المطلقة التى تنتجها هى ذاتها، والتى لم تستطع إنتاجها إلا عن طريق إضفاء الراديكالية على نقد المعرفة، على أنها غير يقينية ومع ذلك فهى تشترط فعلياً وجهة النظر هذه على أنها يقينية، ذلك أنها اعتقدت بأنها تتعالى على قضية نقد المعرفة منذ الخطوة الأولى.

يسمح نقد المعرفة لدى كانت بإعطاء مفهوم تجريبيى عن العلم فى هيئة الفيزياء المعاصرة ويكتسب بذلك المعايير الممكنة للعلم إجمالاً، هيجل يشير بأن نقد المعرفة الذى يتبع -دونما تحفظ- واحداً من مقاصده الخاصة، يجب عليه أن يتنازل عن شروط من هذا النوع وأكثر من ذلك يجب عليه أن يسمح بانطلاق مقاييس النقد من تجربة التأمل، هيجل يتوصل إلى مفهوم العلم التأملى، لأنه لا يتصرف منطقياً، وإنما يبنى نسبية نقد المعرفة ضمن الشروط الخاصة بفلسفة الهوية، أمام هذا المعيار لا تستطيع العلوم التى تستخدم المناهج، سواء أكانت علوم الطبيعة أم علوم الروح أن تكون عقبات فى وجه المعرفة المطلقة، والنتيجة المفارقة الراديكالية مزدوجة المعنى لنقد المعرفة ليست موقعاً مكشوفاً للفلسفة مقابل العلم، ففى الوقت الذى تؤكد فيه الفلسفة ذاتها على أنها فعلياً علم، تختفى إجمالاً علاقة الفلسفة والعلم من الحديث، ومع هيجل ينشأ سوء الفهم القدرى كما لو أن المطلب الذى ينادى به التأمل العقلى ضد تفكير الفهم المجرد يتعادل من حيث الأهمية مع اغتصاب الحق للعلوم المستقلة من خلال فلسفة ظاهرة قبل وبعد كأنها علم كونى، وكان على التقدم العلمى المستقل عن الفلسفة أن يرفع القناع عن مثل هذا الزعم الذى أسىء فهمه و تحول إلى مجرد أوهام، والوضعية تبنى على ذلك، وحده ماركس كان بإمكانه أن يجعل هذا النصر قابلاً للمراجعة، وقد تتبّع خطى نقد هيجل لكانت، دون أن يتقاسم معه المسلمة الأساسية لفلسفة الهوية، التى حدثت من قوة هيجل فى مجال إضفاء الراديكالية غير المزدوجة المعنى.







## ٢- نقد ماركس لهيجل التركيب من خلال العمل الاجتماعي

ناقش ماركس عميقاً فينومينولوجيا الروح في مخطوطاته الاقتصادية الفلسفية<sup>(٢٣)</sup> الأخيرة التي تعود إلى العام ١٨٤٤ إبان إقامته في باريس، وقد انشغل قبل كل شيء في الفصل الختامي الذي يطرح فيه قضية المعرفة المطلقة *das absolute Wissen*، يتبع ماركس هنا الاستراتيجية التي تفك الترابط ما بين تمثل الوعي الظاهري وبين إطاره المرتبط بفلسفة الهوية؛ من أجل أن يظهر إلى النور العناصر المخبأة في وجهة نظر النقد الهيجلي العظيم، يعود ماركس كي يحقق هدفه هذا إلى الفقرتين ٤٨١، ٢٨٤ من الانسكلوبيديا اللتين يجرى فيهما الانتقال من فلسفة الطبيعة إلى فلسفة الروح، وإلى الفرضية الأساس المسبقة والتي يعبر فيها عن الفينومينولوجيا:

"الروح يحيل الطبيعة بالنسبة إلينا إلى شرطه، الذي هو حقيقتها والله بذلك الأولوية المطلقة عليها، في هذه الحقيقة تكون الطبيعة قد اختفت، ويكون الروح قد أنتج ذاته كفكرة وصلت إلى وجودها من أجل ذاتها، حيث يكون موضوعها ذات المفهوم<sup>(٢٤)</sup>."

الطبيعة هي الأولوية المطلقة مقابل الروح بالنسبة لماركس، والطبيعة لا يمكن أن تدرك إلا من حيث أنها الآخر بالنسبة إلى الروح الذي لا يكون لدى ذاته إلا في آخره، لو كانت الطبيعة الروح في حالة تخارجه الكامل لما تملك الطبيعة جوهرها وحياتها كروح متصلب ليس في ذاتها وإنما خارجها، ولكان بالإمكان قيام الضمائم مسبقاً، بأن الطبيعة لا يمكن أن تكون في الحقيقة إلا التي يذكرها الروح العائد إلى ذاته تأملياً حتى الطبيعة، ماركس يعلق على الانسكلوبيديا:

"الخارجية هنا لا يمكن فهمها إلا كحسية معبرة عن نفسها مكشوفة للنور وللإنسان الحسي، هذه الخارجية هي هنا كي نأخذها بمعنى الخارج، الخطأ والوهن الذي لا ينبغي أن يكون، إن كائنًا ناقصًا في عيني وليس فقط بالنسبة لي، لديه شيء ما خارجاً عنه هو كل ما ينقصه، وهذا يعني أن جوهره إنما هو شيء آخر غير ذاته، الطبيعة يجب أن

[٢٣] ماركس/انجلز - الأعمال الكاملة - المجلد الأول، ٢، برلين ١٩٣٢ ص ١٥٠ وما بعدها.

[٢٤] الانسكلوبيديا، ص ٢٨١.



تلقى ذاتها بالنسبة إلى المفكر المجرد لأنها موضوعة من قبله كجوهر  
ملقى من حيث الإمكانية<sup>(٢٥)</sup>.

هنا يتحطم هذا الختم الخاص بفلسفة الهوية على المعرفة المطلقة ، وذلك عندما  
تكون خارجية الطبيعة، سواء أكانت الطبيعة المحيطة موضوعياً أو الطبيعة الجسدية  
ذاتياً، ليست خارجية فقط في الظاهر بالنسبة إلى الوعي الذي يجد نفسه فيها، وإنما  
تحدد مباشرة المادة الخام التي يتعلق بها الروح، ومن ثم تكون الطبيعة سابقة على  
الروح، ولكن بمعنى سيرورة طبيعة تنتج من ذاتها بشكل متساوٍ جوهر طبيعة الإنسان  
مثلاً تنتجها الطبيعة المحيطة، وليس بالمعنى المثالي للروح الذي يشترط ذاته بوصفه  
عالم طبيعة لفكرة موجودة لأجله<sup>(٢٦)</sup>.

لا يضع ماركس رؤية مادية ذات خطة واضحة في مقابل المثالية الموضوعية التي  
تريد أن تجعل وجود الطبيعة في ذاتها في متناول الإدراك، من حيث أنه شرط المطلق  
الذي هو غير متبصر من قبل الروح الذاتى، والمسألة تبدو كأنه يريد فقط تجديد  
الفلسفة الطبيعية الخاصة بالانثروبولوجيا العائدة إلى فويرباخ<sup>(٢٧)</sup>.

وعلى النقيض من فويرباخ يؤكد ماركس زيادة على الخصائص الجسدية للعضوية  
المرتبطة بمحيطها (القدرة الاستقبالية، الحسية، الحاجة، العاطفة، قابلية العطب) أشكال  
السلوك المكيفة وتعبيرات الحياة الإيجابية لجوهر طبيعى فعال، ولكن ما دام ماركس لا  
يعطى للفعالية الموضوعاتية معنى نوعياً؛ ذلك أن الإنسان ككل عضوى "يعبر عن حياته  
فقط في مادي<sup>(٢٨)</sup> فعلية حسية"، فإنه يبقى أسيراً في دائرة التصورات الطبيعية.

[٢٥] ماركس/انجلز - الأعمال الكاملة - المجلد الأول، ٢، ص ١٧١ وما بعدها.

[٢٦] "الوحى الذى هو كفكرة مجردة لانتقال مباشر، صيرورة الطبيعة، إنما هو بالمقابل وحى الروح الذى هو  
حر، خلق الطبيعة على أنها عالمه . الخلق الذى هو كتأمل ، هو فى الوقت ذاته اشتراط العالم كطبيعة  
مستقلة." الانسكلوبيديا، ص ٢٨٤.

[٢٧] "عندما ينشئ الإنسان الفعلى بلحمه ودمه، الواقف على الأرض الراسخة والحسنة الاستدارة، والذى  
يشهق ويزفر قوى الطبيعة كلها، عندما ينشئ قواه الجوهرية الفعلية والموضوعاتية، عند ذلك لا يكون  
هذا الإنشاء ذاتاً ... الكائن الموضوعاتى يخلق، يكون موضوعات فقط، فهو مخلوق بهذه الطريقة، ولأنه  
مؤسس فى بيت الطبيعة... فى فعل الخلق لا يسقط من صميم فعاليته المحضة فى خلقه للموضوعات،  
على العكس من ذلك فإنتاجه هذا يؤكد فعاليته الموضوعاتية. ماركس/انجلز - الأعمال الكاملة، المجلد  
الأول، ٢، ص ١٦٠.

[٢٨] المصدر السابق، ص ١٦٠.



على أن الأطروحة الأولى ضد فويرباخ تذهب إلى أبعد من ذلك<sup>(٢٩)</sup>، فالحديث عن الإنسان ككائن موضوعاتي ليس له هنا معنى انتروبولوجي، بل يأتي معناه انطلاقاً من نظرية المعرفة، "والجانب الفاعل" الذي طورته المثالية بالتناقض مع المادية يجب أن يدرك مادياً، يرى ماركس أن النقص الرئيسي في المذهب المادي حتى الآن يتلخص في "أن الموضوع، الفعلية والحسية قد فهمت تحت صورة الموضوع أو الحدس، وليس كفعالية إنسانية حسية، كممارسة وليس كذاتية." عند هذا الحد تكتسب "الفاعلية المادية" المعنى النوعي كتكوين موضوعات، تتقاسم مع الطبيعة لحظة الوجود في ذاته كموضوعات طبيعية، وتحمل من فاعلية الإنسان لحظة المادية المنتجة في ذاتها، والفاعلية المادية تُدرك من قبل ماركس بوصفها إنجازاً ترنسندنتالياً من جانب ما، وهي تناظر بناء العالم الذي تظهر فيه الفعلية ضمن شروط موضوعية الموضوعات الممكنة، على أن ماركس يرى من جانب آخر أن ذلك الإنجاز الترانسندنتالي مؤسس في أحداث العمل الواقعي، ومن هنا فإن ذات تكون العالم ليست وعياً ترنسندنتالياً بالإجمال وإنما النوع البشري الذي يعيد إنتاج حياته ضمن الشروط الطبيعية.

ذلك أن "سيرورة تحول المادة" التي تأخذ شكل سيرورات عمل اجتماعي، إنما ترتبط بالتجهيزات الفيزيائية للكائن الطبيعي وبيعض ثوابت محيطه الطبيعي.

يدعو ماركس العمل "شرط الوجود الإنساني المستقل عن جميع الأشكال الاجتماعية، ليس هذا فحسب بل الضرورة الطبيعية الأبدية وذلك من أجل أن يتوسط تحول المادة بين الإنسان والطبيعة، وبالتالي الحياة الإنسانية<sup>(٣٠)</sup>"، وعلى المستوى الأنثروبولوجي تدخل الطبيعة الذاتية للإنسان منفصلة عن الطبيعة الموضوعية للمحيط، وتتوسط ذاتها في الوقت نفسه من خلال سيرورة إعادة إنتاج العمل الاجتماعي:

"العمل هو تحديداً سيرورة بين الإنسان والطبيعة، سيرورة يكون فيها الإنسان وسيطاً بين الطبيعة وبين تبدل المادة من خلال فعله الخاص، وبالتالي فهو ينظم ويتحكم، وهو ذاته يتجلى كقوة طبيعية مقابل مادة الطبيعة، وهو يدفع قدماً بحركة كل ما يعود إلى جسمه كطاقة طبيعية، ذراعاه، رجلاه، رأس ويد، وذلك من أجل أن يملك مادة الطبيعة على شكل صورة قابلة للاستخدام من أجل حياته الخاصة<sup>(٣١)</sup>".

[٢٩] ماركس / أنجلز - الأعمال الكاملة - المجلد الثالث، برلين ١٩٥٩، ص ٥.

[٣٠] رأس المال، برلين ١٩٦٠، المجلد الأول ص ٤٧.

[٣١] المصدر السابق ص ١٨٥.



ليس العمل أنتروبولوجياً مقولة أساسية وإنما وفي الوقت ذاته مقولة مرتبطة بنظرية المعرفة، لأن الطبيعة المحيطة وحدها تتكون فقط في التوسط مع الطبيعة الذاتية للإنسان من خلال سيرورات العمل الاجتماعي كطبيعة موضوعية بالنسبة إلينا، ونسق الفعاليات المادية يخلق الشروط الفعلية لإعادة إنتاج الحياة الاجتماعية الممكنة، ويخلق في الوقت ذاته الشروط الترنسندنتالية للموضوعية الممكنة ولموضوعات التجربة.

عندما نتناول الإنسان ضمن مقولة حيوان صانع أدوات<sup>(٢٢)</sup>، فإننا نعنى بذلك مخططاً للفعل ولموقف من العالم في آن واحد، والعمل كسيرورة طبيعية هو أكثر من مجرد سيرورة طبيعية، إنه ينظم تبدل المادة ويكون عالماً:

"ليس الإنسان كائن طبيعي فحسب، بل هو كائن ذو طبيعة أنانية، وهذا يعنى أنه كائن موجود لذاته، لذلك فهو كائن نوع، ككائن يجب عليه أن يؤكد ذاته ويفعلها سواء أكان ذلك في وجوده أم في معرفته. ليست الموضوعات الإنسانية، وبالتالي الموضوعات الطبيعية كما تقدم نفسها مباشرة، ولا المعنى الإنساني هو مباشرة مادي، وكلها ليست حسية إنسانية، ليست الطبيعة موضوعياً ولا الطبيعة ذاتياً موجودة مباشرة كمعادل للجوهر الإنساني<sup>(٢٣)</sup>."

يمتلك العمل في الفكر المادي أهمية التركيب **Synthesis**.

ومنذ أن نفهم العمل الاجتماعي كتركيب معرى من معناه المثالي ينشأ خطر سوء الفهم من منظور المنطق الترنسندنتالي، ومن ثم تأخذ مقولة العمل فجأة معنى براكسيس حياة مكون للعالم بالإجمال، ويتجلى هذا الموقف عندما نفسير أعمال ماركس الأنثروبولوجية إنطلاقاً من مدخل التحليلات الخاصة بعالم الحياة لهوسرل المتأخر، وقد تشكل في بداية الثلاثينيات من هذا القرن شكل فينومينولوجي من الماركسية تجلّى في بعض أعمال هربرت ماركوزه التي تستند إلى هايدغر<sup>(٢٤)</sup>، وقد وجد هذا الشكل أنصاراً بعد الحرب في الأوساط المتأثرة بجان بول سارتر<sup>(٢٥)</sup>، وهو يسيطر اليوم في

[٢٢] المصدر السابق ص ١٨٩.

[٢٣] ماركس / انجلز - الأعمال الكاملة - المجلد الأول، ٢، ص ١٦٢.

[٢٤] بحث هابرماس: للمناقشة حول ماركس والمادية في: النظرية والممارسة ١٩٦٧، ص ٢٦١ وما بعدها.

[٢٥] ج. ب. سارتر - نقد العقل الديالكتيكي، هامبورغ ١٩٦٧.



بعض الدول الاشتراكية حيث تتبنى تفسيرها<sup>(٣٦)</sup> الخاص لماركس، وحده ماركس أدرك  
سيرورة العمل في أهميتها البالغة، غير أنه رأى أنه من غير المعقول أن ينظر إليها  
بصورة مستقلة<sup>(٣٧)</sup> " عن أى شكل اجتماعي محدد، وكأرضية لتأسيس بُنى المعنى  
اللامتغيرة لعوالم الحياة الاجتماعية الممكنة، العمل الاجتماعي يشكل أساساً فقط  
كمقولة لتوسط بين الطبيعة الموضوعية والذاتية، وهو يحدد آلية التطور التاريخي للنوع،  
من خلال سيرورة العمل لا تتغير فقط الطبيعة المعالجة، وإنما الطبيعة المحتاجة للنوات  
العاملة ذاتها وذلك عبر منتوجات العمل، ولذلك فإن ماركس يكمل الجملة المقتبسة: "لا  
الطبيعة موضوعياً ولا الطبيعة ذاتياً تعادل مباشرة الكائن الإنساني" متبعاً بها  
مباشرةً:

"مثلاً أن كل ما هو طبيعي يجب أن يتكون، كذلك فإن الإنسان يملك  
فعل تكونه الذي هو التاريخ، والذي هو بالتالي بالنسبة إلى الإنسان  
تاريخ معلوم ولذلك فهو فعل تكون يتجاوز ذاته بالوعي. التاريخ هو  
التاريخ الطبيعي الحقيقي للإنسان<sup>(٣٨)</sup>."

لا يتميز النوع البشري من خلال تجهيزه الطبيعي الثابت أو الترنسندنطالي، وإنما  
فقط من خلال آلية الصيرورة البشرية، ذلك لأن الحيوان الذي يصنع أدوات يتميز عن  
كل أنواع الحيوانات من خلال شكل إعادة إنتاج العمل الاجتماعي، المفهوم الذي يرتبط  
بتاريخ النوع "لجوهر الإنسان" يكشف الانتروبولوجيا، ويحيلها في الأسلوب ذاته  
كمظهر، كما هو الأمر في الفلسفة الترنسندنطالية ومقابل هذه اللحظات العابرة التي  
تتجلى فيها الإنجازات الفردية، الإنتاج وإشباع الرغبات تنطلق من سيرورات العمل،  
كما لاحظ هيجل بالنسبة إلى الأداة، وما هو عام من شأنه أن يتراكم في قوى الإنتاج،  
لا يستطيع جوهر ثابت للنوع أن يوجد جوهر النوع، لا كصورة حياة ترنسندنطالية، ولا  
في الهيئة التجريبية لنموذج ثقافي أساسي مشروط بيولوجياً، لأن هذه المنتوجات  
المتبقية، وقوى الإنتاج المخزونة تغير العالم من جانبها، وضمنها تتفاعل النوات مع  
موضوعاتها.

[٣٦] ما يمثل ذلك هو الفيلسوف التشيكي ك. كوسيك: دياكتيك العياني فرنكفورت ١٩٦٧ وكذلك أعمال حلقة  
الفيلسوف حول المجلة التي ظهرت في زغرب: الممارسة ص ١٩٦٥ وما بعدها، وكذلك ٩٩، ماركس  
منتصف القرن العشرين، غاردن سيتي، نيويورك ١٩٦٧.

[٣٧] رأس المال - المجلد الأول - ص ١٨٥.

[٣٨] ماركس / انجلز - الأعمال الكاملة - المجلد الأول، ٣، ص ١٦٢.



"مجموع قوى الإنتاج، رؤوس الأموال وأشكال التواصل الاجتماعي، التي يجدها كل فرد وكل جيل كشيء معطى، كل ذلك هو الأساس الواقعي لما يتصوره الفلاسفة "كماهية" و"جوهر" للإنسان، وهو ما ألهوه وما ناضلوا من أجله"<sup>(٣٩)</sup>.

عندما يرى ماركس في تاريخ الصناعة، أى فى تطور نسق العمل الاجتماعي "الكتاب المفتوح لقوى الكائن الإنسانى، والسايكولوجيا الإنسانية الماثلة حسياً"<sup>(٤٠)</sup> عند ذلك لم يكن فى تصوره أية علاقة تجريبية، وإنما علاقة تكون تاريخية، فمراحل الوعي الظاهر تتعين من خلال القواعد الترنسندنتالية لإدراك العالم والفعل، وتكون الطبيعة "الموضوعية" معطاة فى هذا الإطار فى كل مرة لذات اجتماعية محددة، غير أن هذا الإطار ذاته يتغير تاريخياً بالارتباط مع "طبيعة ذاتية" تتشكل من خلال نتائج العمل الاجتماعي، الجملة المشهورة التي تقول بأن تكون الحواس الخمس عمل تاريخ العالم السالف بكامله، إنما تُقصد بحرفيتها، والاستقصاء المادى للتاريخ يتجه نحو مقولات المجتمع التي تحدد بوقت واحد سيرورة الحياة الواقعية، كما تعين الشروط الترنسندنتالية لتكون عوالم الحياة.

إن ماركس على النقيض من هيغل الفينومينولوجيا على قناعة تامة بأن التأمل الذاتى للوعي يصطدم بالبنى التي تشكل أساس العمل الاجتماعي، ويكتشف فيها تركيب جوهر طبيعة الإنسان الفاعل مادياً والطبيعة التي تحيط به، لم يصل ماركس بهذا التركيب إلى مفهومه، فهو أى التركيب يحوم حول هذا المفهوم قليلاً أو كثيراً ولكن دونما تحديد، ومع ذلك فهو يبقى موضع شك بالنسبة إليه بصورة دائمة، على الرغم من أن الأطروحة الأولى حول فويرباخ تشتمل على الإشارة التي تدل بأنه يتعلم من المثالية، ما دام يدرك الجانب الفاعل لسيرورة المعرفة، ونحن نستطيع أن نستنبط من الإشارات الكيفية التي يكون فيها العمل الاجتماعي تركيباً للإنسان مع الطبيعة، علينا أن نتأكد من هذا المفهوم المادى للتركيب إذا ما أردنا أن نفهم، بأننا نجد لدى ماركس كل العناصر اللازمة لنقد معرفة أضفيت عليه الراديكالية من خلال نقد هيغل لكأنت، إلا أن هذه العناصر لم تدعم بعضها البعض الآخر من أجل بناء نظرية معرفة مادية .

يتميز التركيب بالمعنى المادى عن المفهوم الذى طورته الفلسفة المثالية من كانت، فشته فـهـيـجـل بدايةً من خلال أنه لا ينتج علاقة منطقية، فهو ليس إنجاز الوعي الترنسندنتالى،

[٣٩] الإيديولوجيا الألمانية - الأعمال الكاملة - المجلد الثالث، ص ٢٨.

[٤٠] المخطوطات الاقتصادية - الفلسفية - الأعمال الكاملة، المجلد الأول، ٣، ص ١٢١.



ولا خلق أنا مطلقة ولا حتى حركة روح مطلق، وإنما أيضاً الإنجاز التجريبي كما الترנסندنتالي لذات نوع تنتج ذاتها تاريخياً، كانت، وفشته، وهيكل يستطيعون العودة إلى مادة الجمل المنطوقة، إلى الشكل المنطقي للحكم، ووحدة الذات والمحمول هي النتيجة النموذجية لذلك التركيب الذي يُنظر إليه كفاعلية الوعي، الأنا أو الروح، وهكذا فإن المنطق يقدم المادة من حيث أن الإنجازات العاملة على التركيب قد ترسبت فيها، كانت يقتفي أثر المنطق الصوري لكي يستقي مقولات الذهن من لائحة الأحكام، وفشته وهيكل يقتفيان أثر المنطق الترנסندنتالي، سواء أكان ذلك من أجل إعادة تكوين حدث فعل الأنا المطلق من الإدراك المحض، أو إعادة تكوين الحركة الديالكتيكية للمفهوم المطلق من تناقضات ومغالطات العقل المحض، عندما لا يتحقق التركيب في وسط الفكر وإنما في وسط العمل كما يفترض ماركس، عند ذلك تكون القاعدة التي يتجسد فيها التركيب إنما هي نسق العمل الاجتماعي وليست علاقة الرموز، تكون عند ذلك نقطة الوصل بالنسبة إلى إعادة تكوين الإنجازات التركيبية ليست المنطق وإنما الاقتصاد، أما ما يقدم المادة التي ينطلق منها التأمل من أجل عقد الصلة بين الإنجازات التركيبية الأساسية وبين الوعي، فليس الربط الصحيح فيما بين الرموز، وإنما سيرورات الحياة الاجتماعية والخلق المادي وتملك المنتوجات، التركيب لا يتجلى بعد ذلك على أنه فعالية للفكرة وإنما كإنتاج مادي، إن النموذج الذي يحدد سيرورة إعادة الإنتاج للمجتمع بتناميها الطبيعي إنما هي إنتاجيات الطبيعة أكثر منها إنتاجيات الروح، ولذلك يأخذ نقد الاقتصاد السياسي لدى ماركس المكانة التي يأخذها نقد المنطق الصوري لدى المثالية.

يعلن ماركس بشكل قاطع "بأن الوحدة المشهورة جداً بين الإنسان والطبيعة والموجودة في الصناعة منذ القدم والتي استمرت بشكل آخر في كل مرحلة طبقاً للتطور الضئيل أو الكبير للصناعة، كما تبدى ذلك في "صراع" الإنسان مع الطبيعة، إلى أن تم تطور قوى الإنتاج على قاعدة مناسبة<sup>(٤١)</sup>". هذا التركيب عبر العمل الاجتماعي ليس مطلقاً، وهكذا يمكن التفكير بشيء ما مثل التركيب المطلق ضمن شروط فلسفة الهوية فقط، نموذج الروح لدى هيكل الذي يتعرف ذاته في الطبيعة كما في غيرها يوحد علاقتين للتأمل: تحديداً العلاقة المخلوقة في التأمل الذاتي للذات المعزولة مع نفسها، وتلك العلاقة المخلوقة في المشاركة لذات تتعرف وتتعرف على الذات في الآخر، كما يعرف ويعترف هذا الآخر بالمقابل في الذات الأولى، في التماهي المطلق بين الروح والطبيعة تكون لحظة الاختلاف مترسخة من العلاقة الأولى في الوحدة، كما تترسخ في

[٤١] الإيديولوجيا الألمانية - الأعمال الكاملة - المجلد الثالث، ص، ٤٣.



العلاقة الثانية لحظة الوحدة في الاختلاف، الروح المطلق هو تماهى الروح والطبيعة بالطريقة التي تدرك فيها الذات أنها متماهية مع ذاتها في الوعي الذاتى، ولكن في هذه الوحدة يكون اللاتماهى بين الروح والطبيعة مخلوقاً بطريقة تدرك فيها الذات أنها مختلفة بالمطلق عن غيرها، وينطلق من ذلك أن الاختلاف المطلق يجب أن ينظر إليه دائماً كعلاقة بين ذوات؛ لهذا السبب يمكن أن ينظر إلى ما يوحد تماهى الروح والطبيعة مع لا تماهيهما بحسب نوع ذلك التركيب الذى من خلاله تتحقق هوية الأنا، واحدة من اللحظتين الاثنتين اللتين يتم توسطهما تعين مقولة توسط نفسها: التركيب يُنظر إليه كمطلق طبقاً لنموذج التأمل الذاتى.

لا يدرك ماركس بالمقابل الطبيعة تحت مقولة ذات أخرى، وإنما على العكس يدرك الذات تحت مقولة طبيعة أخرى، ومن هنا فهو يحقق وحدة الاثنتين، وهى وحدة لا يمكن أن تُنتج إلا من قبل ذات، ولكن ليس كوحدة مطلقة لأن الذات هى فى الأساس جوهر طبيعى وليست كما ترى المثالية حيث تكون الطبيعة بالفطرة منطلقة من الذات، يجب على الوحدة التى يرجع الفضل فيها إلى فعالية الذات أن تبقى الوحدة المفروضة إلى حد ما من قبل الذات على الطبيعة، ولذلك فإن بعث الطبيعة لا يمكن التفكير فيه مادياً، كما كان ماركس الشاب يشعر بأنه مشدود إلى ذلك، إضافة إلى بعض التأملين فى التقليد الماركسى (بنيامين، وبلوخ، وماركوزه وأدورنو) وإلى غير ذلك من حملة هذا الإرث الصوفى، الطبيعة تنضم إلى المقولات التى تدركها الذات الطبيعية ضمنها، ليس فى الطريق الخالية من المقاومة، مثلما تنضم الذات نفسها على أساس الاعتراف المتبادل إلى تفهم ذات أخرى ضمن المقولات الملزمة بالنسبة إلى الذاتين، الوحدة التى تنتج ذاتها بين الذات الاجتماعية وبين الطبيعة فى الصناعة لا تستطيع أن تلغى استقلالية الطبيعة وبقية الغربة غير القابلة للإلغاء والملازمة لحقيقيتها، والطبيعة المتموضعة تحتفظ كمعادل للعمل الاجتماعى بالاثنتين: الاستقلالية والخارجية ضد الذات التى تتحكم فيها، أما استقلالياتها فتتجلى فى أننا لا نتعلم التحكم فى سيرورات الطبيعة إلا بالقدر الذى نخضع أنفسنا لها: وهذه التجربة المبدئية توجد مخبأة فى مناقشة قوانين الطبيعة التى يجب علينا أن نطيعها، أما خارجية الطبيعة فتتبدى فى حساب ثوابتها الأخيرة: فيما يخص الطبيعة تبقى نواة أساسية لا تمنحنا أسرارها مهما امتدت قدرة التحكم التقنية من أجل فرض هيمنتنا عليها.

إن سيرورة الإنتاج المنظمة فى أنساق العمل الاجتماعى إنما هى صورة التركيب بين الإنسان والطبيعة، التى تشد موضوعية الطبيعة إلى الفاعلية المادية للذوات من جهة، ولكن من جهة ثانية لا تلغى استقلالية وجودها.



"هذه الفاعلية، وهذا العمل الحسى المتواصل، هذا الخلق وهذا الإنتاج إنما هي أساس العالم الحسى بكامله كما يوجد الآن، ذلك أنه لو توقفت هذه الفاعلية فقط لسنة واحدة لوجب على فويرباخ أن يجد أمامه تغيراً هائلاً ليس فقط فى العالم الطبيعى، وإنما سوف يفتقد العالم الإنسانى بكامله وقدرته على التصور الخاصة به، وحتى وجوده الخاص ذاته، غير أن أولوية الطبيعة الخارجية تبقى أثناء ذلك قائمة، علماً بأن هذا لا ينطبق على الناس البدائيين، وليس لهذا الاختلاف من معنى إلا عندما يرى المرء الإنسان فى تمايزه عن الطبيعة، فضلاً عن ذلك فإن هذه الطبيعة السابقة على التاريخ ليست الطبيعة التى يعيش فيها فويرباخ، ليست الطبيعة الموجودة فى أى مكان إذا استثنينا بعض الجزر المرجانية فى استراليا التى نشأت مؤخراً<sup>(٤٢)</sup>".

يحسب ماركس حساب شىء ما مثل الطبيعة فى ذاتها و التى لها الأولوية قبل عالم الإنسان، وهى تشكل تحديداً أساس الذات العاملة كجوهر طبيعى، كما تدخل فى سيرورات العمل الخاصة بها، وهى كطبيعة ذاتية للناس وكطبيعة موضوعية تحيط بالناس، تمثل دائماً جزءاً من نسق العمل الاجتماعى، وبالتالي فهى منقسمة إلى لحظتين لنفس سيرورة تحول المادة، وعلى الرغم من أننا يجب أن نشترط الطبيعة كوجود فى ذاتها من جانب نظرية المعرفة، مع ذلك فإنه ليس لدينا مدخل إلى الطبيعة إلا ضمن البعد التاريخى الذى تدشنه سيرورة العمل الذى فيه تتوسط الطبيعة ذاتها فى الهيئة الإنسانية مع ذاتها كطبيعة موضوعية تصنع أرضية ومحيط العالم الإنسانى، الطبيعة هى "فى ذاتها" تجريد ونحن مضطرون إلى التفكير فيه، وإن كنا نواجه الطبيعة دائماً فى أفق سيرورة تكون النوع من منظور التاريخ العالمى، يتبدى "الشىء فى ذاته" الكانتى ثانياً تحت عنوان طبيعة سابقة على التاريخ الإنسانى، تقع عليه الوظيفة الهامة الخاصة بنظرية المعرفة، وهى تثبيت الطبيعة كطبيعة من حيث أنها محسوبة بالكامل، وأن تصان حقيقتها الثابتة على الرغم من ترسخها التاريخى فى علاقة التوسط الكلية للذوات العاملة ضد المحاولة المثالية للانحلال فى مجرد الوجود خارج الذات للروح.

لا ينتج التركيب من خلال العمل الاجتماعى - كما نستخلص من كل ما درس حتى الآن - أية علاقة منطقية كما أنه لا يمنح وحدة مطلقة بين الإنسان والطبيعة، وكما هو الحال فى الإدراك الأولى الكانتى فإن الاختلاف بين الشكل والمادة يترسخ فى المفهوم

[٤٢] الإيديولوجيا الألمانية - الأعمال الكاملة - المجلد الثالث، ص ٤٤.



المادى للتركيب، بمعنى أن الأشكال ليست مقولات الذهن تحديداً، وإنما مقولات الفاعلية المادية، على أن الوحدة الموضوعية للموضوعات الممكنة لا تتكون في الوعي الترنسندنتالى وإنما في دائرة وظائف الفعل الأداتى إلا أن المادة المعطاة تتشكل فقط في سيرورة العمل كما في سيرورة المعرفة: "يستطيع الإنسان أن يقوم فيما يخص إنتاجه كما تفعل الطبيعة أى تغيير أشكال المواد فقط"<sup>(٤٣)</sup>. ذلك لأن سيرورة العمل تعرض نفسها "كتشكيل، كإخضاع الموضوعات لهدف ذاتى، وتحولها ذاتها إلى نتائج وحافطة للفاعلية الذاتية"<sup>(٤٤)</sup>، عندما نوازن إبان ذلك بين عناصر سيرورة العمل وبين عناصر سيرورة المعرفة: أى مادة العمل، أدوات العمل والعمل الحى مع مادة الحساسية، مقولات الذهن والمخيلة، يتجلى واضحاً الاختلاف الفعلى بين كانت وماركس، فتركيب مادة الحدس من خلال المخيلة تأخذ وحدتها الضرورية الطبيعية ضمن مقولات الذهن، وهذه القواعد الترنسندنتالية للتركيب إنما هى مفاهيم ذهنية محضة داخلية وغير مؤثرة في الوعي بصورة عامة، وتركيب مادة العمل من خلال قوة العمل تأخذ وحدتها الفعلية ضمن مقولات الإنسان العامل، قواعد التركيب التقنية هذه تأخذ كأدوات بالمعنى الأوسع وجوداً حسيّاً وتنتمى إلى محتوى متغير تاريخياً للمجتمعات<sup>(٤٥)</sup>.

يحتفظ المفهوم المادى للتركيب في الفلسفة الكانتية من جهة بالإطار الثابت الذى تشكل الذات ضمنه مادتها المعنية، على أن هذا الإطار يترسخ للمرة الأخيرة من خلال تجهيز الوعي الترنسندنتالى وبالتالي تجهيز الإنسان كحيوان صانع أدوات، ومن جهة ثانية يضع ماركس في حسبانته بخلاف كانت قواعد التركيب المتوسطة تجريبياً، التى تموضع نفسها إلى قوى إنتاج، و التى تغير موقع الذات تاريخياً بالنسبة إلى الطبيعة المحيطة<sup>(٤٦)</sup> ما يوجد من الكانتية في التصور الماركسى للمعرفة هو هذه العلاقة

[٤٣] رأس المال - المجلد الأول - ص ٤٧.

[٤٤] المبادئ الأساسية لنقد الاقتصاد السياسى، برلين ١٩٥٢، ص ٣٨٩.

[٤٥] إنها نتاج الصناعة البشرية، مادة طبيعية تحولت إلى عناصر الإرادة الإنسانية عبر الطبيعة أو عناصر فاعليتها في الطبيعة. إنها قوة معرفة موضوعة وعناصر مخلوقة من العقل البشرى ومن اليد البشرية. المبادئ الأساسية، ص ٥٩٤.

[٤٦] كتب ألفريد شميدت: "في السيرورة بين كانت وهيغل يحتل ماركس بصعوبة مكاناً متوسطاً راسخاً، أما نقده المادى للتماهى الهيكلى بين الذات والموضوع فيعيده إلى كانت. دون أن يظهر لديه ثانياً الوجود غير المتماهى مع الفكر على أنه "شئ في ذاته" لا يمكن نكرانه. لو أن كانت أراد أن يبين مع مفهوم الإدراك الترنسندنتالى كيفية الوصول إلى عالم التجربة الموحد لتمسك ماركس محافظاً على أطروحة =



اللامتغيرة للنوع بالطبيعة المحيطة، هذه العلاقة التي تترسخ من خلال دائرة الوظائف للفعل الأداتي، لأن سيرورات العمل إنما هي "الضرورة الطبيعية الأبدية للحياة البشرية" أما شروط الفعل الأداتي فقد نشأت في التطور الطبيعي للنوع البشري بصورة محسوبة، ولكن في الوقت ذاته تشد معرفتنا عن الطبيعة ترنسندنطالياً وبالضرورة إلى مصلحة التحكم التقني الممكن بسيرورات الطبيعة، وموضوعية التجربة تتأسس ضمن مخطط إدراك متعين من خلال بُنى أفعال راسخة انتروبولوجياً، وهذا المخطط ملزم بشكل متساوٍ بالنسبة إلى الجميع من خلال عمل ذوات متمسكة بحياتها، وموضوعية التجربة تكون في هذه الحالة مشدودة إلى هوية أساس طبيعية أي إلى تنظيم جسدي للإنسان مؤسس على الفعل وليس على وحدة أولية للإدراك التي يضمنها طبقاً لكانت تطابق الوعي اللاتاريخي إجمالاً مع ضرورة ترنسندنطالية، تتغير هوية الذوات الاجتماعية أكثر مع اتساع وامتداد قوة سيطرتها التقنية، وجهة النظر هذه هي بالمطلق غير كانتية، والمعرفة المنتجة ضمن إطار الفعل الأداتي تدخل كقوة إنتاج إلى الوجود الخارجية، والطبيعة المحولة المتحضرة وكذلك الذوات العاملة تتغير تبعاً لذلك وبنفس الدرجة من خلال سيرورات العمل بالعلاقة مع انطلاقة قوة الإنتاج، ومرحلة تطور قوى الإنتاج الفعلية تحدد المرحلة التي يجب على كل جيل فيها أن ينتج من جديد وحدة الذات والموضوع.

يمكن للحظة الكانتية في مفهوم التركيب من خلال العمل الاجتماعي أن تنطلق إلى نظرية معرفة أداتية<sup>(٤٧)</sup>، وكان يمكن لهذه النظرية أن تجعل العلاقة الترندنطالية لسيرورات العمل واعية والتي ضمنها فقط يكون تنظيم التجربة ممكناً وكذلك موضوعية المعرفة من وجهة نظر قابلية التحكم التقني في الطبيعة، لا توجد لدى ماركس إلا بضع إشارات منهجية تم تطويرها وتمت صياغتها بدايةً في البرغماتية وبصورة خاصة على يد كل من بيرس<sup>(٤٨)</sup> وديوي<sup>(٤٩)</sup>.

= كانت عن اللاتماهي بين الذات والموضوع، بالرؤية ما بعد كانتية التي لا تنحي التاريخ، بأن الذات والموضوع يتبديان في تشكيلات متبادلة تماماً مثلما أن نتائج العمل المختلفة تحتوى وحدة محققة للذاتي والموضوعي بصورة متساوية، ذلك أن التناسب بين العمل ومادة الطبيعة مختلف جداً (أ. شميدت - مفهوم الطبيعة في نظرية ماركس ١٩٦٢، ص ١٠٣).

[٤٧] افتتح هيجل هذا المنظور وإن كان ذلك تحت القصد السجالي، ص ١٩.

[٤٨] المصدر السابق - المجلد الثاني، ص ٥ - ٦.

[٤٩] يشير شميدت في هذا المجال إلى عمل متأخر لماركس: "بالنسبة إلى البروفسور المنظر تكون علاقات وصلات الإنسان بالطبيعة من البداية ليست علاقات عملية قائمة على الفعل، وإنما علاقات نظرية... يرتبط الإنسان بموضوعات العالم الخارجي كما بالوسائل بعلاقات من أجل إرضاء حاجاته، غير أن =



على أن هذه الإشارات تكفى لجعل العلاقة الإيجابية للمادية مع علوم الطبيعة قابلة للفهم، لأن المعرفة المفيدة تقنياً والتي تنتج وتُختبر في سيرورات العلوم الطبيعية تنتمي إلى ذات المقولة التي تنتمي إليها المعرفة البرغماتية للحياة اليومية المكتسبة من خلال التجربة والخطأ في مجال عالم الفعل المحكوم بالنجاح، يكتب ماركس إلى كوغلمان<sup>(٥٠)</sup> "لا يمكن إلغاء قوانين الطبيعة مطلقاً. أما ما يمكن تغييره في الحالات المختلفة تاريخياً فهو الشكل فقط الذى يتحقق فيه تلك القوانين. "لا تستطيع مضامين القوانين إجمالاً أن تزعم لنفسها المصادقية الكلية فقط، لأن شروط الموضوعية الممكنة للمعرفة والمرتبطة بعلوم الطبيعة تبقى راسخة انتروبولوجياً في بنية فعل لامتغير، وبالمقابل يرتبط الشكل المتغير تاريخياً بحالة قوى الإنتاج، وهذه الحالة تعين تحديداً وفي الوقت ذاته حالة سيرورة تعلم تراكمية وتحدد بذلك الشروط التي تنشأ ضمنها معرفة تقنية جديدة، هذه المعرفة هي ذاتها قوة إنتاج لها تأثيرها الراجع على الذات عبر الطبيعة المعالجة.

وبذلك توجد اللحظة الثانية غير الكانتية في مفهوم التركيب من خلال العمل الاجتماعي، في التفسير الذي يمنحه فشته لمفهوم كانت عن الوحدة التركيبية للإدراك تنطلق هذه اللحظة طبعاً ضمن شروط مثالية.

بالنسبة إلى كانت تُطرح المشكلة على النحو التالي: كيف تتحقق وحدة تركيبية في تنوع التصورات بالنسبة إلى فهم نهائى علماً بأن تنوع الحدس لا يكون معطى من

= الناس لا يبدأون إجمالاً بأنهم "يرتبطون مع موضوعات العالم الخارجى بهذه العلاقات النظرية". ومثل كل الحيوانات يبدأون بأنهم يأكلون ويشربون وما إلى ذلك، وهذا يعنى بأنهم لا يرتبطون بأية علاقة، وإنما يقومون بفاعليتهم بإيجابية. يمتلكون بواسطة فعلهم موضوعات ما من العالم الخارجى، ويشبعون بهذه الطريقة حاجاتهم (وهذا يعنى أنهم يبدون الإنتاج). وطبقاً لتكرار هذه السيرورة يُطبع في أذهانهم أن الموضوعات توجد جاهزة لإشباع حاجات الإنسان. الناس والحيوانات يتعلمون تمييز الموضوعات الخارجية التي تستخدم لإرضاء حاجاتهم عن جملة الموضوعات الأخرى. في مستوى معين من التطور المتواصل، وبعد أن تكاثرت وتطورت خلال ذلك حاجات الناس وأساليب عملهم التي أُشبعَت تلك الحاجات بمساعدتها، وضع الناس أسماء لكل أصناف هذه الموضوعات التي ميزوها بطريق التجربة عن الموضوعات الأخرى الباقية في العالم الخارجى. إنها سيرورة طويلة، ذلك أن الناس دخلوا في سيرورة إنتاج أى في سيرورة تملك الموضوعات، في علاقة عمل مستمرة مع بعضهم البعض ومع الموضوعات المفردة، وكذلك في صراع مع الناس الآخرين حول هذه الموضوعات. لأن هذه التسمية ليست سوى التعبير المنسجم مع التصور لما حوِّله الفعل المتكرر في التجربة، وتحديداً بالنسبة إلى الناس الذين يعيشون في ترابطات اجتماعية معينة، هذه الفرضية تنتج بالضرورة عن وجود اللغة، التي تعمل على إرضاء حاجاتها عن طريق موضوعات خارجية معينة لإشباع حاجاتهم.

[٥٠] رسائل إلى كوغلمان، برلين ص ٦٧ رسائل متبادلة، المجلد الخامس: ١٨٦٨/١١/٧.



خلال وعيه؟ ولا تكون المعرفة الذهنية ممكنة إلا ضمن الشرط الذي يكون فيه كل من الذات والموضوع غير متطابقين، عندما يجلب التركيب الأولى التصورات المعطاة بشكل متنوع ضمن وحدة الإدراك، ويتحقق تركيب التصورات من خلال أنني أتصور هوية الوعي في هذه التصورات ذاتها، وهذا ما يحصل في الوعي الذاتي، ويجب على كانت أن يقبل بوجود قدرة توحيد كل تصوراتي، بوصفها خاصتي بكيّتها، في وعي ذاتي لكي يبين إمكانية قدرة معرفة منقسمة إلى حسية وإلى ذهن، وقد كان على كانت أن يقبل وجود قدرة توحيد تصوراتي جميعاً، وكل ما يعود إلى إجمالاً في وعي ذاتي، ونحن نستطيع أن نتأكد من هذه القدرة العفوية للمخيلة في تجربة الأنا المتماهية مع ذاتها، يضع فشته استنباط الإدراك المحض هذا على رأسه، وهو ينطلق تحديداً من فعل الوعي الذاتي من حيث أنه فعل التجربة الترنسندنتالية الأصلية ومن الوجدان المطلق ويتساءل عن الكيفية التي يمكن التفكير فيها في هذا التأمل الذاتي، يضع فشته طريق كانت في الاتجاه المعاكس لكي يبرهن تطابق الأنا مع اللاأنا ولكي يدحض الشرط الذي وجد نفسه كانت ملزماً بموجبه للصعود إلى الوحدة الترنسندنتالية للوعي الذاتي، حسب كانت ينتج الإدراك المحض تصور "أنا أفكر" الذي يجب أن يكون بإمكانه مواكبة التصورات الأخرى تماهياً، بون أن تكون هذه التصورات مصحوبة أو متأملة من قبل تصور آخر<sup>(٥١)</sup>، وفشته يطالب بهذا التأمل الذي يتجاوز الوعي الذاتي... وبطبيعة الحال سوف يتبين بعد ذلك أن من يبتغي التفكير طبقاً للطريقة الراديكالية عليه أن يخرج من بُعد التفكير والتصور المجرد وأن يحقق فعل الوعي الذاتي تلقائياً، ليس هذا فحسب بل أن ينتج هذا التأمل مع وجوده ذاته، والوعي الذاتي لا يمثل التصور الأخير، الذي يجب أن يكون بإمكانه مواكبة التصورات المتبقية كلها: إنه فعل يعود إلى ذاته ويصير في هذا التحقق شديد الوضوح عمل يصبح شفافاً في الفعل in Tun.

ينظر فشته إلى الأمر على الشكل التالي: الوعي الذاتي يتكون في الوقت الذي أتمسك فيه كأنا متماهية مع كل تصوراتي، وأتجرد في الوقت ذاته في كل ما هو مفكر فيه جملةً، فقط عندما تعي الأنا نفسها عائدة إلى ذاتها، يجب أن تكون أنا موجودة مسبقاً وتشكل أساساً لما تعود إليه، عند ذلك لا يكون الوعي الذاتي أولياً، وإنما يمكن اشتقاقه من شيء ما مثل الأنا في الوقت الذي نخلق لأنفسنا يقيناً عبر الأنا وحدها من خلال الوعي الذاتي: الأنا موجودة فقط للأنا ذاتها، ومن ثم علينا أن نعود إلى ما وراء تلك الحالة التي نستقي فيها تصور الوعي الذاتي من خلال تجريد كل ما لا يعود إلى

[٥١] نقد العقل المحض، ص ١٦.



الأنا، علينا أن نؤسس الأنا في فعل الوعي الذاتى نفسه : الأنا إنما هي فقط من حيث أنها تخلق ذاتها، الأنا كوعي ذاتى لا يمكن أن تتطابق مع الأنا التى يتكون لها فى الوقت ذاته وجود خارجها، لا أنا، كما هي بالنسبة إلى ذاتها، الأنا التى أواجهها تعرف ذاتها أكثر كأننا فقط إلى الحد الذى تكون فيه ذاتها:

"عليك أن تفكر مسبقاً بالنسبة إلى خلقك الحالى لذاتك والمرفوع إلى الوعي الأكيد بخلق آخر مماثل كما لو أنه يحدث دونما وعى واضح، خلق يعود إليه الخلق الحالى، ويكون مشروطاً من خلاله<sup>(٥٢)</sup>."

الأنا الأولية تخلق الأنا من حيث أنها تضع قبالة ذاتها لا أنا، وهي كأننا أولية ليست شيئاً خارج هذا الفعل العائد إليها، وما دام الوعي هو وعى بشىء ما فإن الوعي الذاتى يبقى تحت مستوى عتبة وعى واضح ويكون حقيقة وفى التحقق اليقين بإطلاق<sup>(٥٣)</sup>.

هذا التفسير الذى يقدمه فشته للإدراك الكانتى المحض مع النتيجة المنطقية التى لا تُرد، يلقي الضوء على الهوية المفهومة مادياً لذوات عاملة اجتماعياً، وهذه الذوات توجد كأننا متماهية فى مقابل محيط تمت مطابقته فى سيرورات العمل، والذى هو لا أنا Nicht Ich، وعلى الرغم من أن الإطار الترنسندنتالى الذى تتبدى ضمنه الطبيعة بالنسبة إليهم موضوعية لا تتغير، فإن هوية وعيهم تتكون فى كل مرة بالارتباط بمرحلة التطور التاريخى لقوى الإنتاج، ومستوى محيط مشكل على هذه السوية من خلال إنتاجهم، كل جيل يكتسب هويته فقط من الطبيعة المشكلة تاريخياً والتى عالجه من جانبه، على أن نسق العمل الاجتماعى هو فى كل مرة نتيجة عمل الأجيال السابقة، وهو يرسخ بصورة دائمة "تناسباً جديداً بين العمل وبين مادة الطبيعة"، ومن هنا فإنه لا يمكن للذات الحالية أن تنظر إلى مجموع الذوات الماضية التى "خلقت" هي ذاتها إلى حد كبير من خلالها، وتحديداً أعدت للفاعل مع الطبيعة على مستواها المحدد تاريخياً، ولا يمكن أن ينظر إليها على أنها ذات غريبة، وسيرورات العمل تلك التى تكونت الذات

[٥٢] محاولة عرض نظرية العلم، المجلد الثالث، ص ١٠٩ .

[٥٣] الفيلسوف يؤكد ذاته من حيث أنه أنا، يترك ذاته لفعل الوعي الذاتى: "فهو يدرك حدثه إجمالاً لا كفعل يملك عنه مفهوماً لتجربته المتواصلة وذلك كحدث متعين يعود إلى ذاته، كيف يتبصره فى ذاته، وهو يستخرج ذلك إجمالاً من خلال هذا الاختلاف المميز من حيز الفعل يمكن فقط التبصر بما يكون عليه الفعل، لا يمكن تطويره من المفاهيم أو الإبلاغ من خلالها، ولكن ما هو واقع فى الحدس يمكن إدراكه من خلال تناقض الوجود المجرد، (الأعمال المختارة، المقدمة الثانية، المجلد الثالث، ص ٤٥ .



من خلالها تعود تحديداً إلى الإنتاج الذى لا تُدرك الذات إلا فيه والذى يقتصر عملها على متابعته<sup>(٥٤)</sup>، الذات الحالية تدرك نفسها فى عملها من حيث أنها تعرف ذاتها على أنها منتجة من خلال إنتاج الذوات السابقة كما من خلال إنتاجها ذاتها.

تتصرف الذات الاجتماعية التى تواجه محيطها فى كل مرة إزاء سيرورات الإنتاج السابقة وإزاء سيرورات إعادة الإنتاج إجمالاً بصورة مماثلة لتلك الذات التى تواجه أنها بلا أناسها، إزاء حدث الفعل العائد إلى ذاته والذى ينتج الذات المطلقة من خلال تناقض لا أنا كأنا، يخلق النوع ذاته أولاً فى سيرورة الإنتاج كذات اجتماعية من الإنتاج، من حدث الفعل ذاك الذى يناقشه ماركس من حيث أنه فعل حسي متواصل التقدم وخلق تنطلق فى وقت واحد التشكيلات المتعينة للطبيعة التى تواجه فى مقابلها الذات الاجتماعية قوى الإنتاج التى تأخذ بيد الذات من جانبها كى تحول الطبيعة الموجودة وتبنى هويتها فيها، وهوية الوعي التى أدركها كانت على أنها وحدة الوعي الترنسندنتالى إنما هى هوية معالجة *Erarbeitete Identität*، وهى ليست قدرة مباشرة للتركيب، إدراك محض، وإنما هى فعل الوعي الذاتى فى مفهوم فشته، ولذلك فلا تصل الذات الاجتماعية بالمعنى الصارم إلى وعى ذاتها، إلا عندما تدرك ذلك فى إنتاجها، فى العمل كفعل إنتاج الذات للنوع إجمالاً، وتعرف أنه منتج من خلال "عمل التاريخ العالمى بكامله حتى هذه اللحظة".

وخلافاً لفشته يرجع ماركس الإنتاج اللاواعى للأنا وللأنا فقط إلى العالم التاريخى للنوع البشرى، والطبيعة الفعلية تبقى سواء أكان ذلك فى الجانب الموضوعى أم الذاتى أساساً سابقاً على الخلق:

"تتجلى الشروط الأولية للإنتاج كشروط طبيعية، كشروط وجود طبيعية للمنتج... وشروط الوجود الطبيعية هذه التى يسلك إزاءها كما إزاء جسده اللاعضوى نفسه إنما هى ذاتها مزدوجة: ١ طبيعة ذاتية، ٢ طبيعة موضوعية، يرى المنتج ذاته كعضو فى أسرة، شعب أو قبيلة أو ما عدا ذلك... وكلها تأخذ هيئات مختلفة، تاريخياً وذلك من خلال الاختلاط والتناقض مع الآخرين، وهو كعضو يعود إلى طبيعة محددة

[٥٤] ليس التاريخ شيئاً سوى تتابع الأجيال المفردة التى تستمد منها كل من الأدوات الموروثة، رؤوس الأموال وقوى الإنتاج، فمن جهة تستمر الفاعلية الموروثة ضمن الظروف المتغيرة، ومن جهة ثانية تتعدل الظروف القديمة مع الفاعلية المتغيرة. (الإيديولوجيا الألمانية، المجلد الثالث، ص ٤٥).



(قل هنا أرض بكل تنوعاتها) كوجود غير عضوى لذاته، كشرط لإنتاجه  
ولإعادة إنتاجه<sup>(٥٥)</sup>.

تقتصر الأنا المطلقة طبقاً لفشته من خلال ماركس على النوع البشرى المحسوب،  
ففعل إنتاجه الذاتى، الفعل الذى يتكون فيه هذا النوع إنما هو لذلك مطلق فقط فى  
مقابل التشكيلات التاريخية للأنا كما للأنا، وتشكيلات النوات الاجتماعية ومحيطها  
المادى، الإنتاج مشروط على الجانبين من خلال "الشروط الطبيعية": فى سيرورات  
العمل تدخل المادة المعالجة "من الخارج"، أما عضوية الإنسان العامل فتأتى من  
الأسفل، التركيب فى الذهن المادى هو حدث فعل نسبى فى حيز التاريخ العالمى،  
ماركس يحيل فشته إلى العقبات التى نشأت من خلال الفلسفة الترنسندنتالية لكانت  
ومن خلال نظرية التطور لدارون.

قبل دارون كان التفسير الخاص بالانتروبولوجيا المعرفية للفلسفة الترنسندنتالية  
المدركة أدواتاً معروفاً بالنسبة إلى ماركس، والتركيب من خلال العمل الاجتماعى يجعل  
تطور الطبيعة حتى مرحلة الإنسان شرطاً له، ويجعل إنتاج الطبيعة غير مدرك مثالياً  
تحت صورة التركيب، لأن الإطار الترنسندنتالى الذى يظهر إلى الوجود مع دائرة  
وظائف الفعل الأدواتى الذى يمكن من التركيب، يتلازم مع التنظيم الجسدى النوعى  
للإنسان، ولولا التجهيز الفيزيائى المتعين لطائع الإنسان لما كان من الممكن أن تأخذ  
سيرورة تبدل المادة شكل العمل على المستوى الانتروبولوجى، والناس "يبدوون بأن  
يتميزوا عن الحيوانات فى الوقت الذى يبدوون فيه إنتاج وسائل عيشهم، إنها خطوة  
مشروطة من خلال تنظيمهم الجسدى"، "الواقعة المؤكدة الأولى إنما هى التنظيم  
الجسدى لهؤلاء الأفراد وعلاقتهم المعطاة من خلال ذلك مع الطبيعة الباقية<sup>(٥٦)</sup>".  
تتأسس الأنا المطلقة للإنتاج الاجتماعى من جانبها فى تاريخ الطبيعة التى تنتج  
الحيوان الذى يصنع أدوات على أنها أحد منتوجاتها، ولذلك فإن باستطاعة ماركس أن  
يرى تاريخ النوع البشرى على أنه "جزء فعلى من تاريخ الطبيعة، من تاريخ صيرورة  
الطبيعة وصولاً إلى الإنسان<sup>(٥٧)</sup>". بطبيعة الحال لم يقل لنا ماركس شيئاً عن الكيفية  
التي يمكن أن نفهم فيها التاريخ على أنه استمرار لتاريخ الطبيعة، نحن نستطيع أن  
نتحدث عن الحالتين: عن حالة التطور الطبيعى للجنس البشرى حتى عتبة الحضارة،  
وكذلك عن حالة السيرورة الخاصة بالتاريخ العالمى للصيرورة البشرية، عن "صيرورة

[٥٥] المبادئ الأساسية، ص ٣٨٩.

[٥٦] الإيديولوجيا الألمانية، ص ٢٠ وما بعدها.

[٥٧] الأعمال الكاملة، المجلد الأول، ص ١٢٣.



الطبيعة وصولاً إلى الإنسان"، في المرة الأولى توجد "الطبيعة" في حالة الإضافة إلى الذات، بينما توجد في المرة الثانية في حالة الإضافة إلى الموضوع، يسمح المفهوم المادى للتركيب أن يجعل التطور التاريخي لنسق العمل الاجتماعى معقولاً كتاريخ للوعى الترنسندنتالى، ولكن تبقى المسألة غير منجزة: كيف يمكن أن يُنظر إلى إنتاج تاريخ الطبيعة الذى يقوم على أساسه فعل الإنتاج الذاتى للنوع البشرى، فى العلاقة مع الإنتاج الاجتماعى، وتحديدًا كتاريخ سابق لتاريخ الوعى الترنسندنتالى.

يحدد المفهوم المادى للتركيب من خلال العمل الاجتماعى الموقع الذى يأخذه التصور الماركسى لتاريخ النوع نسقياً فى حركة الفكر المنطلقة من كانت، يتبنى ماركس قصد الاعتراض الهيجلى على المنطلق الكانتى لنقد المعرفة فى انعطافة محددة وخاصة من خلال فشته: غير أن ماركس يحارب لذلك ضد فلسفة الهوية التى تسحب البساط من تحت نظرية المعرفة، ولن يطول الأمر حتى يتبدى الأساس الفلسفى لهذه المادية على أنه غير كافٍ من أجل تأسيس تأمل ذاتى فينومينولوجى للمعرفة لا يرقى إليه الشك، وأن يعمل على الوقاية من التشويه الوضعى لنظرية المعرفة، وأنا أرى السبب فى ذلك عندما أرى الأمور من الداخل موجوداً فى اختزال فعل الإنتاج الذاتى للنوع الإنسانى فى العمل، تتبنى نظرية المجتمع الماركسية الإطار المؤسستى وعلاقات الإنتاج فى منطلقها إلى جانب قوى الإنتاج التى يترسب فيها الفعل الأداتى: وهى لا تخفى عن البراكسيس علاقة التفاعل المتوسط رمزياً ودور الموروث الثقافى التى من خلالها فقط يمكن إدراك السلطة والإيديولوجيا، غير أن هذا الجانب من البراكسيس لا يدخل فى نسق المرجعية الفلسفى، ومباشرة فى هذا البعد الذى لا يغطى نفسه فى قياسات الفعل الأداتى تتحرك التجربة الفينومينولوجية- وفيها تدخل هيئات الوعى الظاهر التى يسميها ماركس بالإيديولوجيات- وفيها تنحل التشيؤات تحت القوة الصامتة للتأمل: الذى يعود ماركس ويعطيها الاسم الكانتى للنقد.

وهكذا فى عمل ماركس سوء فهم خاص بين براكسيس البحث وبين الفهم الذاتى الفلسفى المقصور على هذا البحث، يدرك ماركس فى تحليلاته المتضمنة تاريخ النوع ضمن مقولات الفاعلية المادية والتجاوز النقدى للإيديولوجيات وضمن مقولات الفعل الأداتى والبراكسيس المتغير، وضمن مقولات العمل والتأمل فى أن واحد، غير أن ماركس يفسر ما يفعل وذلك فى التصور المحدود للتكون الذاتى للنوع فقط من خلال العمل، والمفهوم المادى للتركيب لم يدرك بالدرجة الكافية لكى يشرح هذا التوجه الذى يواجه فيه ماركس قصد نقد معرفة أضفيت عليه الراديكالية بالمعنى المفهوم جيداً، نعم لقد عرقل هذا المفهوم ماركس ذاته ومنعه من أن يفهم أساليب عمله ضمن وجهة النظر هذه.







### ٣- فكرة نظرية المعرفة كنظرية مجتمع

يشتمل مفتاح التفسير الذي يقدمه ماركس بالنسبة إلى فينومينولوجيا الروح على دليل عمل ما من أجل الترجمة الأدائية لفاهيم الفلسفة التأملية:

"تكمّن العظمة في الفينومينولوجيا الهيكلية وفي نتيجتها النهائية دياكتيك النفي، كما في المبدأ المحرك والمنتج... في أن هيجل يدرك الإنتاج الذاتي للإنسان كسيرورة، الموضوعة كموضوعة مقابلة، كتخارج وتجاوز لهذا التخارج، ذلك أنه يدرك جوهر العمل كما يدرك الإنسان المادى الحقيقى لأنه يدرك الإنسان الفعلى كنتيجة لعمله الخاص<sup>(٥٨)</sup>."

ينبغي أن تخدم فكرة التكون الذاتى للنوع من خلال العمل كمدخل لتحليل فينومينولوجى منزوع من الأسطورة، وافتراضات فلسفة الهوية التى منعت هيجل من أن يجنى ثمار نقده لكأنت، يجب أن تنحل كما بينا فى هذا الأساس المادى، ومما يشير السخرية أن ماركس الذى ينتقد هيجل بحق ضمن وجهة النظر تلك قد عرقلت مساعيه ولم يتمكن من أن يدرك قصد أبحاثه الخاصة بالصورة المناسبة: فهو يكشف آلية التقدم فى تجربة التأمل المحجبة عند هيجل عندما يحول تكون الوعى الظاهر إلى عرض يرمز للنوع الذى ينتج ذاته: إطلاق القوى المنتجة إنما هو الذى يعطى فى كل مرة الحافز لتجاوز شكل حياة متصلبة فى وضعيتها واستحالتها إلى تجريد، ولكنه فى الوقت ذاته يخدع نفسه حول التأمل ذاته فى الوقت الذى يختزله فى العمل: ماركس يطابق "التجاوز كحركة موضوعاتية، وحركة تعيد التخارج إلى ذاتها" مع تملك القوى الجوهرية المتخارجة فى معالجة مع مادة ما.

يختزل ماركس حدث التأمل إلى مستوى الفعل الأداتى، فمن حيث أنه يرجع الخلق الذاتى *Sichsetzen* للأنا المطلقة إلى الإنتاج العيانى للنوع، يقيم بدلاً عنه التأمل إجمالاً كشكل حركة للتاريخ فى إطار مستديم للفلسفة التأملية، وإعادة تفسير الفينومينولوجيا الهيكلية تكشف النتائج المفارقة للتجوييف المادى الذى تتعرض له فلسفة الأنا لفشته، لا يتطابق فعل التملك مع الاستحضار التأملى للذات التى تقود هذا التأمل، عندما لا تتوافق الذات المالكة حصرياً فى لا أنا مع قطعة تنتجها الأنا وإنما مع قطعة محسوبة من الطبيعة، تتداخل علاقة خلق ما هو سابق *Vorgängig* وخلق ما لا يجعل نفسه

[٥٨] الأعمال الكاملة، المجلد الأول ٢، ص ١٥٦ .



شفافاً، وعلاقة التجسيد من جهة وصولاً إلى وعى ما هو متموضع، إلى التأمل من جهة ثانية، تتداخل ضمن شروط فلسفة العمل مع علاقة الإنتاج، والتملك، والتخارج وحيارة القوة الجوهرية المتخارجة، وماركس يدرك التأمل طبقاً لنموذج الإنتاج، لأنه ينطلق من هذه المقدمة خفية دون أن يتجاوز النتيجة التي مؤداها أنه لا يميز بين الحالة المنطقية للعلوم الطبيعية وبين حالة النقد.

لا ينكر ماركس تماماً الفرق بين علوم الطبيعة علوم الإنسان، ومبادئ نظرية المعرفة المعتمدة على الأدوات التي تتيج له مفهوماً برغماتياً ترانسندنتالياً للعلوم الطبيعية، هذه العلوم تمثل منهجياً شكلاً مؤكداً يعرض معرفة تراكمية في نسق العمل الاجتماعي، في التجربة توضع افتراضات عبر الربط النظامي للأحداث، بصورة أساسية في الطريقة ذاتها التي توضع على محك الاختبار كما في الصناعة، أي الحالات ما قبل العملية للفعل المحكوم بالنجاح، في كلا الحالتين تكون وجهة النظر التراندنتالية لتحكم تقني ممكن، التي تُنظم ضمنها التجربة و تكون الفاعلية موضوعية، يقف ماركس فيما يخص تسويق العلوم الطبيعية انطلاقاً من نظرية المعرفة ضد هيجل إلى جانب كانت، دون أن يتطابق هذا التسويق مع العلم إجمالاً، فبالنسبة إلى كل من ماركس وكانت يمثل تقدم المعرفة الذي يضمه المنهج معياراً صحيحاً لعلميتها، *Wissenschaftlichkeit* وماركس لا يقر هذا التقدم ببساطة على أنه حقيقي، بل يريد أن يعرف إلى أي حد تدخل المعلومات الخاصة بالعلوم الطبيعية طبقاً لمعناها من المعرفة المفيدة تقنياً في دورة الإنتاج:

"لقد طورت العلوم الطبيعية فاعلية كبيرة، وتملكت بصورة مستمرة مادة متنامية، وقد بقيت الفلسفة بالنسبة إليها غريبة، كما بقيت هي ذاتها غريبة عن الفلسفة، والتوحيد الخاطف كما يسمى"، متوجهاً ضد شلينغ وهيجل، "لم يكن إلا وهماً متخيلاً... لقد دخلت العلوم الطبيعية بتوسط الصناعة في الحياة الإنسانية بصورة أكثر عملية، وأعادت تشكيلها.... الصناعة هي العلاقة الفعلية والتاريخية للطبيعة ومن ثم للعلوم الطبيعية وصولاً إلى الإنسان<sup>(٥٩)</sup>."

لم يواجه ماركس على الجانب الآخر بشكل تفصيلي المعنى المحدد لعلم إنسان متحقق كنقد إيديولوجي بالتمايز مع المعنى الأداتي لعلم الطبيعة، ومع أنه أسس علم الإنسان في شكل النقد وليس كعلم طبيعة، فهو يميل دائماً إلى وضع علم الإنسان

[٥٩] الأعمال الكاملة، المجلد الأول ٣، ص ١٢٢.



جانباً بالنسبة إلى علم الطبيعة، ولم ير أنه من الضروري التسويغ لنقد معرفي لنظرية المجتمع، يتبين من ذلك أن فكرة التكون الذاتى للنوع من خلال العمل الاجتماعى كانت كافية لنقد هيجل، ولكنها لم تصل إلى المدى الذى توضح فيه التملك المادى لهيجل المنتقد فى مداه الفعلى.

يتطلب ماركس بالاعتماد على نموذج **Vorbild** الفيزياء أن يعرض "قانون الحركة الاقتصادية للمجتمع الحديث "كقانون طبيعى"، فى كلمة ختامية للطبعة الثانية من رأس المال (المجلد الأول) يقتبس ماركس موافقاً تحديد الموقع المنهجى لباحث روسى يؤكد انطلاقاً من وضعية كونت الفرق بين الاقتصاد والبيولوجيا من جهة، وبين البيولوجيا والفيزياء وبالتالي الكيمياء من جهة ثانية يعرض<sup>(٦٠)</sup> بصورة خاصة اقتصار مجال مصداقية القوانين الاقتصادية على كل مرحلة تاريخية، غير أنه بالجملة يضع نظرية المجتمع فى مستوى العلوم الطبيعية، ويجهد ماركس نفسه فقط من أجل شىء واحد:

"لكى يبرهن ضرورة نظم محددة للعلاقات الاجتماعية من خلال الاستقصاء العلمى الدقيق، ومن أجل أن يرسخ دونما أى نقص الحقيقة التى تخدم كنقاط انطلاق واستناد، يرى ماركس فى الحركة الاجتماعية سيرورة مرتبطة بتاريخ الطبيعة، توجهها القوانين التى هى ليست فقط مستقلة عن إرادة ووعى وأهداف الناس، وإنما أكثر من ذلك وبالعكس فهى تعين إرادة الناس ووعىهم وأهدافهم"<sup>(٦١)</sup>.

لقد عكس ماركس التشابه مع علوم الطبيعة لكى يبين علمية تحليلاته، وهو لم يعترف فى أى موقع أنه عدل عن هدفه القديم حيث أراد أن يؤسس وحدة علم الإنسان مع علوم الطبيعة، "وسوف ينضم علم الطبيعة لاحقاً إلى علم الإنسان كما أن العكس صحيح تماماً، إذ ستتبادل النظم فيما بينها، وسوف يكون لدينا علم واحد"<sup>(٦٢)</sup>.

هذه المطالبة التى تتلون بالوضعية والقاضية بتأسيس علم طبيعى للإنسان تثير الدهشة، لأن العلوم الطبيعية تقع تحت رحمة الشروط الترنسندننتالية لنسق العمل الاجتماعى الذى ينبغى أن يعكس الاقتصاد من جانبه تحوله البنىوى كما يفعل ذلك علم الإنسان، ولحظة التأمل هذه تفتقد العلم بالمعنى الصارم، والتى يتميز من خلالها النقد

[٦٠] ما أن تتجاوز الحياة مرحلة تطور معطاة، وهى تنتقل من سوية معينة بذاتها إلى أخرى، حتى تبدأ بأن توجه من خلال قوانين أخرى، العلاقات تتغير وكذلك القوانين المنظمة لها مع التطور المتغير لقوة الإنتاج.

[٦١] المصدر السابق، ص ١٦ .

[٦٢] الأعمال الكاملة، المجلد الأول ٣، ص ١٢٣ .



الذى يستقصى السيرورة الخاصة بتاريخ الطبيعة للإنتاج الذاتى للذات الاجتماعية، الذى يجلب لهذه الذات ما يأخذ بيدها إلى الوعى، ما دام علم الإنسان تحليلًا تكوينيًا، فلا بد أن يتضمن بالضرورة التأمل الذاتى لنقد معرفى للعلم، والتفهم الذاتى للاقتصاد كعلم طبيعة إنسانى يخبئ ذلك، وكما قيل فإن هذا التفهم الذاتى المختصر والمنهجي ينتج بالضرورة من نسق مرجعية يقتصر على الفعل الذاتى.

عندما نضع مفهومًا ماديًا للتركيب من خلال العمل الاجتماعى، عند ذلك سوف ينتمى كل من معرفة العلوم الطبيعية القابلة للاستخدام تقنيًا، ومعرفة قوانين الطبيعة، ونظرية المجتمع، وكذلك معرفة قوانين تاريخ الطبيعة الإنسانى إلى ذات العلاقة الموضوعية للتكون الذاتى للنوع، تنطلق معرفة الطبيعة بدءًا من مرحلة معرفة الحياة اليومية البرغماتية إلى علم الطبيعة الحديث بقدر واحد من التفاعل الأولى للإنسان مع الطبيعة، كما أن هذه المعرفة من جهتها تعود لتؤثر كقوة إنتاج على نسق العمل الاجتماعى وتدفع بتطوره إلى الأمام، وبالتماثل يمكن إدراك معرفة المجتمع التى تحدد الوعى الذاتى للذوات الاجتماعية بدءًا من مرحلة التفهم الذاتى البرغماتى للفئات الاجتماعية وصولاً إلى نظرية المجتمع المناسبة، تتكون هوية هذه الذوات فى كل مرحلة من تطور قوى الإنتاج من جديد، وهى من جانبها تمثل شرطًا بالنسبة إلى توجيه سيرورة الإنتاج:

يشير تطور رأس المال الثابت إلى أية درجة أصبحت فيها المعرفة الاجتماعية العامة Knowledge قوة إنتاج مباشرة، وصارت بالتالى تمثل شروط سيرورة الحياة الاجتماعية ذاتها تحت رقابة العقل العام<sup>(٦٢)</sup>.

ما دام الإنتاج يخلق الإطار الوحيد الذى يمكن أن يُفسر فيه نشوء ووظيفة المعرفة فسوف يتجلى علم الإنسان ضمن مقولات معرفة التحكم، المعرفة التى تمكن من التحكم بسيرورات الطبيعة التى تنتقل من مرحلة الوعى الذاتى للذوات الاجتماعية إلى معرفة تمكن من التحكم بسيرورة الحياة الاجتماعية، تتحول معرفة التأمل إلى معرفة إنتاج فى بُعد العمل كبعد سيرورة إنتاج وتملك، ومعرفة الطبيعة المتخثرة إلى تقنيات تدفع بالذات الاجتماعية بصورة دائمة إلى معرفة متواصلة لسيرورات تحول المادة بالطبيعة التى لا تحول نفسها فى النهاية عن توجيه سيرورات المجتمع إلى شىء آخر سوى علم طبيعة فى قوة التحكم التقنى.

[٦٢] المبادئ الأساسية، ص ٥٦٤ .



فى المشروعات الأولى لنقد الاقتصاد السياسى توجد صيغة، يرتبط طبقاً لها تاريخ النوع بتحول أوتوماتيكى لعلم الطبيعة والتقنية فى وعى ذاتى للذات الاجتماعية (العقل العام) يتحكم بسيرورة الحياة المادية، وطبقاً لهذا التكون فلن يتجسد فى تاريخ الوعى الترنسندنتالى سوى تاريخ التقنية، وهذا التكون سيبقى متروكاً فقط للتطور التراكمى للفعل الذى يتحكم به النجاح، وبالتالي يتبع الاتجاه الذى يرمى إلى زيادة إنتاجية العمل، ويعوض قدرة العمل البشرية وتحقق هذا الاتجاه إنما هو تحول وسيلة العمل إلى آلية **Maschinerie**<sup>(٦٤)</sup>، تشير الانقطاعات المرحلية فى تطور التقنية إلى الكيفية التى حول فيها بعد جهد جهيد كل ما فى دائرة الوظائف للفعل الأداة للإنجازات المتجمعة للعضوية الإنسانية إلى وسيلة العمل: بداية إنجازات الأعضاء المتحركة الفاعلة، ومن ثم أعضاء الحواس، ثم إنتاج طاقة العضوية البشرية، وأخيراً إنجازات العضو الموجه أى الدماغ، علينا أن نسقط مراحل التقدم التقنى مبدئياً، وفى النهاية نتفكك الصلة بين حدث العمل بمجمله وبين الإنسان ولا يبقى له سوى وسيلة العمل<sup>(٦٥)</sup>.

يكتمل فعل الإنتاج الذاتى للنوع البشرى حالما تكون الذات الاجتماعية قد تحررت من العمل الضرورى، و يدخل إلى جانب إنتاج يهيمن عليه العلم، ومن ثم يصبح زمن العمل ومقدار العمل المبذول كمقياس لقيمة البضائع المنتجة مسألة لا لزوم لها، وهنا يتلاشى أسر المادية الذى تفرضه ندرة الوسائل المتاحة وقسر العمل خلال الصيرورة البشرية، لقد اخترقت الذات الاجتماعية كأنا الطبيعة الموضوعة فى العمل، اللا أنا، وتملكتها ضمن شروط الإنتاج، فعل "الأنا المطلق"، فى إطار نظرية العلم المحولة مادياً لفشته المترجم حسب سان سيمون يوجد موقع مشكوك فيه من المبادئ الأساسية لنقد الاقتصاد السياسى لا نعثر له على أثر فى البحوث المماثلة من رأس المال:

[٦٤] المبادئ الأساسية، ص ٥٨٥ .

[٦٥] وهكذا تتعرض وسيلة العمل إلى تحولات متعددة وأخرها يتمثل فى الآلة أو النسق الأوتوماتيكى للآلية **Maschinerie** (نسق الآلية. الأوتوماتيكية هى أكثر الأشكال المتكاملة والمتطابقة لذاتها وتحول الآلية إلى نسق) وتوضع فى الحركة من خلال الآلة **Automat** أو القدرة المحركة التى تتحرك ذاتياً. المصدر السابق ص ٥٨٤. يرى ماركس فى المفاهيم الأرسطية استباقاً للامتة، وهو يرى أن انطلاق قوى الإنتاج تحقق فى هذا المقياس بعد أن أصبحت العلوم بواسطة استخداماتها التقنية قوة الإنتاج الأولى: يتشكل مباشرة من العلم تحليل واستخدام القوانين الميكانيكية والكيميائية وهى تمكن الآلة أن تنجز العمل الذى كان العامل قد أنجزه من قبل. يدخل تطور الآلية عن هذا الطريق حالما تكون الصناعة الكبرى قد وصلت إلى المرحلة الأعلى، وعندما تكون العلوم قد أصبحت أسيرة لخدمة رأس المال (المصدر السابق ص ٥٩١) يتحدث ماركس هنا عن "تحول سيرورة الإنتاج من سيرورة العمل البسيطة إلى سيرورة علمية تخضع قوى الطبيعة لخدمتها وتضع هذه القوى فى خدمة الحاجات البشرية" (المصدر السابق ص ٥٨٨).



"بالقدر... الذى تتطور فيه الصناعة الكبرى يصبح تحقيق الغنى الفعلى أقل ارتباطاً بزمان العمل ومقدار العمل المبذول، من ارتباطه بسلطة الوسطاء الذين يتحركون إبان زمن العمل والذين لم يعد تأثيرهم القوى يرتبط بأية علاقة مع زمن العمل المباشر الذى ينفق فى الإنتاج ، وإنما أصبح الأمر يتعلق بالحالة العامة للعلم وبتقدم التقنية وبالتالي تطبيق هذا العلم فى الإنتاج (يرتبط تطور هذا العلم ولاسيما علم الطبيعة ومعه بقية العلوم بعلاقة لا تنفصم عراها مع تطور الإنتاج المادى) فالزراعة مثلاً تصبح مجرد استخدام لعلوم تحول الطاقة المادى وكيفية تنظيمه فى أحسن السبل بالنسبة إلى الجسم الاجتماعى كله، والغنى الفعلى يتجلى بأوضح صورته بما تكشفه الصناعة الكبرى فى سوء العلاقة الهائل ما بين زمن العمل المبذول وبين إنتاجه كما يتجلى ذلك فى اختلال العلاقة النوعى ما بين العمل المختزل إلى تجريد محض وبين سلطة سيرورة الإنتاج التى تراقب العمل، لم يعد العمل كما كان متضمناً فى سيرورة الإنتاج عندما يتصرف الإنسان من حيث أنه حارس ومنظم لسيرورة الإنتاج ذاتها (ما يصح على الآلية *Maschinerie* يصح كذلك على الفاعليات البشرية وعلى تطور التواصل الإنسانى) لم يعد العامل عنصراً طبيعياً معدلاً كأداة وصل بين الموضوع وبين ذاته، وإنما سيرورة الطبيعة التى نحولها إلى ما هو صناعى يدخلها كوسيلة بينه وبين الطبيعة غير العضوية التى يهيمن عليها، وهو يصبح ثانوياً إلى جانب سيرورة الإنتاج بدلاً من أن يكون وسيطها الأساسى، فى هذا التحول لا يصبح العمل المباشر الذى يقوم به الإنسان ذاته ولا الزمن الذى يعمل خلاله، وإنما تملك قوته الإنتاجية العامة الخاصة به، تفهمه للطبيعة والسيطرة عليها من خلال وجوده كجسد اجتماعى، وبكلمة واحدة تطور الفرد الاجتماعى الذى يتبدى كدعامة أساسية كبرى للإنتاج والغنى...

وبذلك ينهار الإنتاج القائم على القيمة التبادلية، أما سيرورة الإنتاج المادية المباشرة فتأخذ شكل اتباع الحاجة و التعارض دونما لبس، والتطور الحر للفرديات لا يعود إلى اختزال زمن العمل الضرورى وجعله عملاً فائضاً، وإنما إلى اختزال العمل الضرورى للمجتمع إلى الحد الأدنى الذى يماثل التأهيل العلمى والفنى للأفراد من خلال الزمن الذى أصبح حراً للجميع ومن خلال الوسائل المتاحة<sup>(٦٦)</sup>.

[٦٦] المبادئ الأساسية، ٩٢ وما بعدها.



هذا التصور الذى تتحول فيه سيرورة العمل إلى سيرورة علم يمكن لها أن تضع تحول طاقة الإنسان بواسطة الطبيعة تحت سيطرة نوع بشرى متحرر إجمالاً من العمل الضرورى يعنينا من وجهة نظر منهجية، فعلم الإنسان الذى يمكن أن يتطور ضمن هذه الفكرة يجب أن يشكل تاريخ النوع كتركيب من خلال العمل الاجتماعى، وفقط من خلال العمل، وهذا ما كان يجعل خيال ماركس الشاب بمثابة حقيقة: ذلك أن علم الطبيعة وعلم الإنسان يتبادلان التنظيم بين بعضهما البعض، فمن جهة تصبح علمنة الإنتاج التى ينظر إليها كحركة تنتج هوية ذات عارفة بالسيرورة الاجتماعية وموجهة لها، وإلى هذا الحد يكون علم الإنسان ملحقاً بعلم الطبيعة، ومن جهة ثانية تُدرك علوم الطبيعة من صميم وظيفتها فى سيرورة الإنتاج الذاتى للنوع من حيث أنه الانكشاف الظاهر للقوى الجوهرية الإنسانية: وإلى هذا الحد يمكن أن يكون علم الطبيعة ملحقاً بعلم الإنسان بمعنى برغماتية متعينة ترسندنتالياً، لكنه لا يضع هذه المهمة تحت المسألة من منطلق النقد المعرفى، وهو يفهم نفسه فى التشابه مع علوم الطبيعة كمعرفة إنتاج ويغضى بذلك بعد التأمل الذاتى الذى يجب أن يتحرك ضمن مجاله.

تلك الحاجة التى نفتق أثراً وبنى عليها رأينا لا تتجاوز فى إنجازها مرحلة "المخطط العام" وهى نمطية فقط بالنسبة إلى ذلك الأساس الفلسفى - الإنتاج "كفعل" يقوم به نوع يؤسس ذاته، يقوم على النقد الماركسى لهيجل، وغير نمطية بالنسبة إلى نظرية المجتمع ذاتها التى يملك فيها ماركس هيجل المنقود مادياً إلى أبعد مدى، وحتى فى المبادئ الأساسية يوجد الموقف الرسمى الذى يرى أن تحول Transformation العلم إلى الآلية لا يمكن أن يعنى تحرير الوعى لذات جماعية تعى ذاتها وتسيطر على تملك سيرورة الإنتاج المسيطرة كنتيجة، وطبقاً للصيغة الأخرى يتحقق التكون الذاتى للنوع ليس فقط فى علاقة الفعل الأداة للإنسان مقابل الطبيعة، وإنما فى بعد علاقات السلطة التى ترسخ تفاعلات الناس فيما بينهم، يميز ماركس تماماً التحكم الواعى ذاتياً لسيرورة الحياة الاجتماعية من خلال المنتجين المتحدين عن توجيه سيرورة الإنتاج الأوتوماتيكى الموضع مقابل الأفراد، فى إحدى الحالات يتصرف العمال إزاء بعضهم البعض كموحدين، وفى حالة أخرى يكونون مجرد موحدين ذلك أن العمل بمجموعه ككلية لا يكون فعل العامل المفرد، وكذلك لا يكون العمال المختلفين مع بعضهم إلا فى المدى الذى يكونون فيه موحدين، ولا يتصرفون إزاء بعضهم البعض على أنهم موحدون<sup>(٦٧)</sup>.

[٦٧] المبادئ الأساسية، ص ٢٧٤ .



إذا أخذ التقدم العلمى التقنى لذاته فلن يقود إلى نظرة تأملية فى سيرورة المجتمع بتناميها الطبيعى من النوع الذى يمكن أن ينتج عنه تحكم واع ذاتياً:

"يتجلى هذا العمل فى تركيبه (فى إنتاج معلمن) كأنه يخدم إلى حد كبير إرادة غريبة وعقلاً غريباً يسلس القياد له، فى حين تكون وحدته الروحية خارجة، كما هو ملحق فى وحدته المادية بالوحدة الموضوعاتية للآلية **Maschinerie** ورأس المال الثابت الذى هو كمارد حى يوضع الفكرة العلمية، وهو فى الحقيقة بمثابة الخلاصة، لا يمكن أن يتصرف إطلاقاً كأداة بالنسبة إلى العامل الفرد الذى يوجد كانشباط حى ومفرد أو ملحق حى إزاءه<sup>(٦٨)</sup>."

ليس الإطار المؤسساتى الذى يتحصن ضد مرحلة جديدة واجبة من التأمل من خلال تقدم العلم القائم كقوة إنتاج هو نتيجة مباشرة لسيرورة العمل، وبالتالي فعلينا أن ندركه كشكل من الحياة متصلب وجاهز للتجريد - فى الاستخدام اللغوى الفينومينولوجى الهيجلى - كهيئة للوعى الظاهر، وهذه الهيئة لا تمثل مباشرة مرحلة التطور التقنى وإنما علاقة سلطة اجتماعية، أى بمعنى سلطة طبقة اجتماعية على غيرها، على أن علاقة القوة تعبر عن نفسها فى الغالب فى شكل سياسى، وتتميز الرأسمالية بالمقابل من خلال أن علاقة الطبقات تتعين بالشكل القانونى الخاص لتعاقد العمل الحر اقتصادياً، ما دام أسلوب الإنتاج هذا قائماً فلا يمكن أن تؤدى العلمية المتقدمة للإنتاج إلى تحرير الذات الواعية لذاتها العارفة بسيرورة الحياة الاجتماعية والمنظمة لها، فقط يجب من خلال ذلك تقوية "التناقض السائر فى طريق السيرورة" لأساليب الإنتاج تلك.

"من جهة ما ينفخ (رأس المال) الحياة فى كل قوى العلم والطبيعة، وفى قوى التركيب الاجتماعى، كما فى قوى التواصل الاجتماعى، كى يجعل خلق الغنى مستقلاً (نسبياً) عن زمن العمل المبذول فيه، ومن الجهة الثانية يريد أن يقيس هذه القوى الاجتماعية العملاقة المخلوقة هكذا على زمن الفعل وأن يأسرها ضمن الحدود المبتغاة لكى يستحوذ على القيمة المنجزة كقيمة<sup>(٦٩)</sup>."

[٦٨] المصدر السابق، ص ٣٧٤ .

[٦٩] المصدر السابق، ص ٥٩٣ .



الصياغتان اللتان تتبّعناهما تجعلان هذا الموقف غير المحسوم بادياً للعيان، والذي يتأسس في المنطلق النظري ذاته، يأخذ ماركس مفهوم نسق العمل الاجتماعي الذي يشتمل على عناصر أكثر مما هي معلنة في تصور النوع الذي ينتج ذاتياً، وذلك من أجل تحليل تطور تشكيلات المجتمع الاقتصادية، التكوّن الذاتى من خلال العمل الاجتماعي صار يدرك على المستوى المقولاتى على أنه سيرورة إنتاج، وفعل أداتى، العمل بمعنى الفاعلية الإنتاجية صار يحدد البعد الذى يتحرك فيه تاريخ الطبيعة، ماركس بالمقابل وعلى مستوى استقصاءاته المادية صار يضع فى حسبانهِ بصورة دائمة البراكسيس الاجتماعي الذى يشمل العمل والتفاعل: السيرورات الخاصة بتاريخ الطبيعة أصبحت متوسطة من خلال الفاعلية المنتجة للفرد و من خلال تنظيم تواصلها فيما بينها، وهذا التواصل موجود ضمن معايير تقرر بقوة المؤسسات الكيفية التى توزع فيها على الأعضاء كل من الكفاءات، والتعويضات، والالتزامات والتبعات المتعلقة بالتدبير الاجتماعي كله، الوسط الذى تُنظم فيها علاقات الذوات والفئات معيارياً إنما هو الإرث الثقافى الذى يبنى علاقة التواصل اللغوى، و التى تُفسر فيها الذوات الطبيعة كما تفسر نفسها فى بيئتها الخاصة.

فى الوقت الذى يناظر فيه الفعل الأداتى قسر الطبيعة الخارجية، وفى الوقت الذى تعين فيه حالة قوى الإنتاج مقياس التحكم التقنى بقوى الطبيعة، فى هذا الوقت ينشأ تناظر ما بين الفعل الأداتى وقمع الطبيعة الخاصة: فالإطار المؤسساتى يعين مقياس القمع من خلال القوة المتنامية طبيعياً للتبعية الاجتماعية وللسيطرة السياسية، وتحرير المجتمع من قوة الطبيعة الخارجية يعود الفضل فيه إلى سيرورات العمل وتحديداً إلى إنتاج معرفة قابلة للاستغلال تقنياً (بما فى ذلك "تحول علوم الطبيعة إلى القوة الآلية")، التحرر من قسر الطبيعة الداخلية ينجح بمقدار استبدال المؤسسات التى تملك القوة من خلال تنظيم التواصل الاجتماعي، الذى يرتبط بمفرده بالتواصل الخالى من السيطرة، وهذا لا يحدث مباشرة من خلال الفاعلية الإنتاجية وإنما من خلال الفاعلية الثورية للطبقات المكافحة (بما فى ذلك الفاعلية النقدية للعلوم التأملية)، إذا أخذت المقولتان عن البراكسيس الاجتماعي فإنهما تمكّنان مما سماه ماركس فعل الإنتاج الذاتى للنوع مفسراً هيجل، وهو يرى هذه العلاقة منتجة فى نسق العمل الاجتماعي، ومن هنا يتجلى له الإنتاج كحركة يظهر فيها كل من الفعل الأداتى والإطار المؤسساتى، وتحديداً "الفاعلية المنتجة" و"علاقات الإنتاج" كحظتين مختلفتين لسيرورة واحدة<sup>(٧٠)</sup>.

[٧٠] فى مقدمة نقد الاقتصاد السياسى لعام ١٨٥٧ التى نعث فيها على الإشارات القليلة ولكن الضافية لمنهج الاقتصاد السياسى، يتحدد بوضوح خط اختزال البراكسيس الاجتماعي إلى واحدة من لحظتين اثنتين أى العمل (نقد الاقتصاد السياسى) ينطلق ماركس من أن العمل يأخذ دائماً شكل العمل =



=الاجتماعى، والذات المفردة التى تحول مادة طبيعية أى نموذج الفعل الأداة، إنما هى تجريد العمل الذى يربط نسقياً كتعاون إنجازات عمل مختلفة بإطار التفاعل. نقطة الانطلاق هى بطبيعة الحال الأفراد المنتجون فى المجتمع، وبالتالي إنتاج الأفراد المتعين اجتماعياً، فالصياد المفرد والمفردن وكذلك صياد السمك حيث يبدأ بهما كل من آدم سميت وريكارديو ينتميان إلى التصورات الخالية من الخيال لروينسونات القرن الثامن عشر... (فى مكان آخر ص. ٢٣٥) بالمقابل يمكن لكل إنتاج اجتماعى أن يدرك حسب نموذج الفعل الأداة. العمل يندس بين الدافع وبين إرضاء الدافع ويتوسط سيروية تحول المادة التى تحقق على المستوى الحيوانى كتبادل غير متوسط للعضوية ولحيطتها، وإعادة إنتاج المجتمع تعادل بالكامل هذه السيروية الدائرية التى تنتج بها الموضوعات ويتم تملكها، إلا أن الإنتاج والتملك يجرى توسطهما على هذا المستوى من خلال توزيع وتبادل البضائع. "فى الإنتاج يملك أعضاء المجتمع (ينتجون، يشكلون) المنتج الطبيعى للحاجات البشرية، يحدد التوزيع العلاقة التى يشترك بها الفرد فى المنتجات: التبادل يؤمن له المنتجات الخاصة التى يريد بها تحويل النصيب المقدر من خلال التوزيع: وأخيراً فى التوزيع تصبح المنتجات موضوعات المتعة وتملك الأفراد. (المصدر السابق ص. ٢٤٢) وهكذا يبدو الإنتاج كنقطة انطلاق، الاستهلاك كإنتاج نهائى. أما التوزيع والتبادل فيوجدان فى المنتصف، ويمكن فهم هذه السيروية الكاملة للحياة ضمن وجهة نظر الإنتاج. تأمين المواد الغذائية، الإنتاج، حفظ الحياة. إعادة الإنتاج كلها تمثل وجهين لحدث واحد، "الاستهلاك كضرورة حياتية، كحاجة إنما هو ذاته لحظة داخلية للفاعلية المنتجة: غير أن آخر ما هنالك هو نقطة انطلاق التحقق ولحظة السيطرة، الفعل الذى تتم فيه السيروية الكاملة من جديد، الفرد ينتج موضوعاً ما ليعود إليه ثانية من خلال استهلاكه من حيث أنه فرد منتج يعيد إنتاج ذاته. فالاستهلاك يتجلى على أنه لحظة من لحظات الإنتاج. (المصدر السابق ص. ٢٤٩) الإنتاج هو الشكل المحدد لإعادة الإنتاج الذى يميز سيروية تحول المادة للإنسان. وهذا ينتج من منظور يدرك الإنسان "من أدنى كجوهر طبيعى.

يرى ماركس أن تملك المنتجات يندرج اجتماعياً فى الإنتاج الاجتماعى، والتوزيع يحدد "من خلال قوانين اجتماعية نصيب المنتج فى نتيجة الإنتاج الاجتماعى. وهذه القوانين التى تثبت الحصة تأخذ بصورة مباشرة شكل حقوق الملكية: كل إنتاج إنما هو تملك الطبيعة من جوانب الفرد وذلك ضمن ويتوسط شكل اجتماعى محدد، وبهذا المعنى فإنه من السخف أن نقول بأن الملكية (التملك) إنما هى كشرط للإنتاج... أن نقول لا يمكن الحديث عن إنتاج عندما لا يوجد شكل من الملكية، لا يعنى سوى الهذر. تمثل علاقات الملكية التى يرتبط بها التوزيع، الأساس بالنسبة إلى تنظيم التواصل الاجتماعى فى علاقة التوزيع وصولاً إلى مجال الإنتاج نستطيع أن ندرك علاقة الإطار المؤسساتى وصولاً إلى الفعل الأداة لهاتين اللحظتين اللتين لم يفصلهما ماركس بشكل كافٍ فى مفهوم البراكسيس بالجواب على هذا السؤال هل يوجد التوزيع كبنيان قائم بذاته إلى جانب وخارج الإنتاج؟ لحسم الأمر ضمناً عبر علاقة التفاعل والعمل.

الجواب المباشر موجود تحت الطلب. فى الحقيقة يتعلق توزيع الدخل بتوزيع المواقع فى نسق العمل الاجتماعى، المتغير المستقل يمثل وظيفة فى سيروية الإنتاج "الفرد الذى يشارك فى الإنتاج فى شكل العمل المأجور يشارك بشكل أجر العمل فى المنتجات، أى فى نتائج الإنتاج، وتنظيم التوزيع يحدد بصورة كاملة من خلال تنظيم الإنتاج (المصدر السابق، ص. ٢٥٠)، يرتبط بتنظيم الإنتاج فقط بتوزيع أدوات الإنتاج وهذا يعنى بتوزيع أعضاء المجتمع ضمن أشكال الإنتاج المختلفة (تصنيف الأفراد ضمن علاقات إنتاج محددة) (المصدر السابق ص. ٢٥٢). علاقات الإنتاج هى التنظيم الفعال للأعضاء =



ومن أجل تكوّن تاريخ النوع ومن أجل السؤال عن تعليقه المرتبط بالنقد المعرفي يجب أن يأخذ التوسيع الصامت لنسق المرجعية الذي يتناول العمل والتفاعل ضمن البراكسيس الاجتماعي، أهمية حاسمة عندما لا يُخضع الإطار المؤسساتي أعضاء المجتمع كلهم إلى أشكال القمع ذاتها، وعلى أساس الإنتاج الذي ينتج بضائع تتجاوز الحاجة الضرورية تنشأ مشكلة التوزيع للإنتاج الزائد المُعالج، هذه المشكلة تُحلّ عن طريق تكوّن طبقات اجتماعية تتشارك بمقياس مختلف أعباء الإنتاج والتعويضات الاجتماعية، تفقد الذات الاجتماعية وحدتها مع انقسام النسق الاجتماعي إلى طبقات تُخلق بصورة دائمة من خلال الإطار المؤسساتي؟؟ "عندما ننظر إلى المجتمع كذات وحيدة، معنى ذلك أن نظرنا إليه خاطئة متضاربة"<sup>(٧١)</sup>.

= والتعويضات في مجال الإنتاج ذاته، والتوزيع هو لذلك كما نذكر دائماً يتعلق بالإطار المؤسساتي أي بنظام الملكية وليس بشكل الإنتاج، وماركس لا ينقذ الإنتاج ككمية مستقلة إلا من خلال مخرج اصطلاحى. "إذا نظرنا إلى الإنتاج بصرف النظر عن هذا التوزيع المتضمن فيه فهو ليس سوى تجريد فارغ، بينما العكس فإن توزيع المنتج معطى من ذاته مع هذا التوزيع الذى يكون لحظة الإنتاج مبدئياً". (المصدر السابق ص ٢٥٢)، يمكن إدراك مفهوم الإنتاج بمعناه الواسع ذلك أن علاقات الإنتاج تكون متضمنة فيه، وهذا يعطى ماركس الإمكانية بأن يصرّ على أن الإنتاج يأتى أيضاً بالإطار المؤسساتي الذى ينتج فيه: "أية علاقة يحتلها هذا التوزيع الذى يحدد الإنتاج ذاته بالنسبة إليه، يبقى فى الحقيقة سؤالاً يقع ضمن الإنتاج ذاته". (المصدر السابق ص ٢٥٢). إذا أخذت المسألة بحذافيرها فإن هذا يعنى فقط أن تغيرات الإطار المؤسساتي مرتبطة بإطلاق قوى الإنتاج، وعلى العكس من ذلك فإن تطور سيرورة الإنتاج تتوقف على علاقات الإنتاج "عندما يقال بأن الإنتاج يجب أن ينطلق من توزيع أكيد لأدوات الإنتاج لأن التوزيع بهذا المعنى سابق على الإنتاج، ويكون شرطه فإنه بالإمكان الإجابة على ذلك بأن الإنتاج له شروطه التى تشكل لحظاته ذاتها. وهذه يجب أن تتبدى من البداية الأولى على أنها ذات بناء طبيعى". (المصدر السابق ص ٢٥٢)، وأثناء ذلك لم يغب عن ذهن ماركس الكيفيات الطبيعية للتفاعل الاجتماعى مثل الجنس، العمر وعلاقات القرابة. "من خلال سيرورة الإنتاج ذاتها تتحول هذه الشروط من طبيعية إلى شروط تاريخية، وعندما تتجلى بالنسبة إلى مرحلة ما كشرط طبيعى للإنتاج فإنها كانت بالنسبة إلى شروط أخرى نتيجتها التاريخية، وهى تتغير بصورة دائمة ضمن الإنتاج ذاته". (المصدر السابق ص ٢٥٢).

لا تستطيع المحاولات التحديدية التى تضع كل لحظات البراكسيس الاجتماعى تحت مفهوم الإنتاج، أن تخبئ بأن ماركس يضع وزناً بالغاً للشروط الاجتماعية للإنتاج التى لا تعود مباشرة إلى مادة العمل، وأداة العمل، وطاقته العمل والتنظيم إلى عناصر سيرورة العمل ذاتها.

يريد ماركس أن يتناول الإطار المقولاتى لأسباب وجيهة، ذلك أن الحقائق ما قبل الاقتصادية لا يمكن أن يكون لها شأن بالنسبة إلى ميكانيكية التطور الخاص بتاريخ النوع. غير أن ذلك التوزيع المتضمن فى الإنتاج وبالتالي علاقة القوة المتأسسة التى تثبت توزيع أدوات الإنتاج، يقوم على علاقة تفاعلات متوسطة رمزياً لا يمكن انحلالها فى أجزاء الإنتاج فى الحاجة، فى فعل أداتى وفى استهلاك مباشر ضد كل التماثلات المحددة.

[٧١] نحو نقد الاقتصاد السياسى، ص ٢٤٩ .



ما دما ننظر إلى التَّكُونُ الذاتى للنوع من خلال العمل وحده بالنظر إلى قوة التحكم بسيرورات الطبيعة التى تراكم ذاتها فى قوى الإنتاج، يكون عند ذلك من المعقول أن نتحدث عن الذات الاجتماعية بصيغة المفرد، لأن حالة تطور قوى الإنتاج تحدد نسق العمل الاجتماعى بالجملة، وأعضاء المجتمع يعيشون جميعاً من حيث المبدأ فى مستوى واحد بالنسبة إلى السيطرة على الطبيعة، الذى هو معطى فى كل مرة مع المعرفة التقنية المتاحة، ومادامت هوية مجتمع ما تتكون على هذه الحالة من التقدم العلمى التقنى، لابد أن تدور المسألة حول الوعى الذاتى للذات الاجتماعية، غير أن سيرورة تكون النوع لا تتطابق كما نرى الآن مع نشوء هذه الذات الخاصة بالتقدم التقنى العلمى، أكثر من ذلك يترافق مع فعل الإنتاج الذاتى هذا الذى أدركه ماركس كفعل مادى، سيرورة تكون متوسطة من خلال تفاعل نوات الطبقات سواء أكانت هذه الطبقات مندمجة قسرياً أو متنافسة علنياً فيما بينها.

فى الوقت الذى يتجلى فيه تكون النوع فى بُعد العمل خطياً كسيرورة إنتاج وتشكل طبقات، يتجلى هذا التكون فى بعد صراع الطبقات الاجتماعية كسيرورة للقمع والتحرر الذاتى، وفى كلا البعدين تتميز خصائص كل مرحلة من مراحل التطور من خلال إلغاء القسر: من خلال التحرر من قسر الطبيعة الخارجى فى البعد الأول، ومن قمع الطبيعة الخاصة فى البعد الآخر، والتجديدات المرحلية تخط طريق التقدم العلمى التقنى، تلك التجديدات التى تُبنى من خلالها خطوة خطوة دائرة وظائف الفعل الأداة على مستوى الآلات، ويتحدد بذلك كقيمة حدية لهذا التطور: تنظيم المجتمع ذاته كتنظيم أوتوماتيكى، والتقنيات الجديدة لا تعين بالتالى طريق سيرورة التكون الاجتماعية، وإنما تحدد مراحل التأمل التى تنحل من خلالها دوغمائية أشكال السيطرة المتجاورة وأشكال الإيديولوجيات، أما ضغط الإطار المؤسساتى فيصعد فى حين يكشف الفعل التواصلى من حيث أنه تواصلى، ما يستبق يكون بذلك هدف هذه الحركة: تنظيم المجتمع على الأساس الحصرى لنقاش السيطرة، إن إغناء المعرفة القابلة للاستغلال تقنياً التى تقود فى جو العمل الضرورى اجتماعياً إلى الاستغناء الكامل عن الإنسان من قبل الآلة، يماثل هنا التأمل الذاتى للوعى الظاهر وصولاً إلى النقطة التى يكون قد تحرر فيها وعى ذاتى للنوع وارتفع إلى مستوى النقد، من العماء الإيديولوجى إجمالاً، هذان الشكلان من التطور لا يجتمعان؛ إذ يوجد ارتباط متبادل حاول ماركس أن يدركه عبثاً فى دياكتيك قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج: عبثاً لأن مغزى هذا الديالكتيك يجب أن يبقى مبهماً ما دام المفهوم المادى للتركيب بين الإنسان والطبيعة مقتصرًا على الإطار المقولاتى للإنتاج.



عندما ينبغي أن توحد فكرة التكوّن الذاتى للنوع البشرى الخاص بتاريخ الطبيعة بجانبها: الإنتاج الذاتى من خلال الفاعلية المنتجة والتكوّن من خلال الفاعلية النقدية الثورية، عند ذلك يجب أن يأخذ مفهوم التركيب بعداً ثانياً، ومن هنا فإن هذا التوحيد البارع بين كأنت وفشته لن يكفى إلى ما لانهاية.

يتوسّط التركيب من خلال العمل بين الذات الاجتماعية وبين الطبيعة الخارجية كما مع موضوعها، غير أن سيرورة التوسط هذه تتشابه مع تركيب ما من خلال صراع، على أن هذا التركيب يتوسط من جانبه ذاتين جزئيتين اجتماعيتين تحولان بعضهما البعض إلى موضوع، وتحديدًا إلى طبقات اجتماعية فى كلاً سيرورتى التوسط تكون المعرفة تركيب مادة التجربة إضافة إلى أشكال الروح مجرد لحظة: هناك يتم تفسير الواقعية تحت وجهات نظر تقنية، وهنا تحت وجهات نظر عملية، والتركيب من خلال العمل ينتج علاقة بين الذات والموضوع نظرية تقنية تصبح مع الصراع نظرية عملية، هناك تتكون معرفة إنتاج وهنا معرفة تأمل، والنموذج الوحيد الذى يقدم نفسه من أجل مثل هذا التركيب يوجد لدى هيجل، والمسألة تدور حول دياكتيك الأخلاق الذى أطلقه هيجل فى أعمال الشباب اللاهوتية، وفى الكتابات السياسية العائدة إلى مرحلة فرانكفورت، وأخيراً فى فلسفة الروح إبان وجوده فى يثا، إلا أنه لم يحولها إلى منظومة متكاملة<sup>(٧٢)</sup>.

يطلق هيجل الديالكتيك الأخلاقى فى إحدى شذراته حول روح المسيحية واضعاً نصب عينيه مثل العقوبة التى تصيب من يدمر كلية أخلاقية، والمجرم الذى يلغى تكامل تواصل حر وبالتالي تكامل تحقيق مصالح متبادل، من حيث أنه كفر يضيع نفسه فى موقع الكلية، هو ذاته يدفع إلى الأمام بسيرورة قدر يرتد إليه، والصراع المحتوم بين الأطراف المتخاصمة وروح العداء مقابل الآخر المقموع والذى أصابه الأذى كل ذلك يظهر إلى العيان التكاملية المفقودة والتوادم الزائل، على أن المجرم يواجه بالقوة النافية للحياة التى زالت، وهو يعرف ذنبه عن هذا الطريق، وعلى المذنب أن يتحمل من جراء قوة الحياة المعزولة والمقموعة والتى حرضها هو إلى أن يختبر الاغتراب عن ذاته فى قمع النقص الغريب لحياته الخاصة، وفى الإعراض عن الذات الغريبة، فى سببية القدر هذه تفعل فعلها سلطة الحياة المقموعة، التى لا يمكن التصالح معها إلا عندما يتصاعد

[٧٢] يمكن العودة إلى العمل الاحتفالى من أجل كارل لوفيت: العمل والتفاعل. ملاحظات حول فلسفة الروح الهيجلية فى يثا فى. التاريخ والطبيعة. شتوتغارت ١٩٦٨ وأخيراً كلمة هابرماس الخنامية حول الأعمال السياسية لهيجل. فرانكفورت ١٩٦٦ ص ٢٤٢ وما بعدها.



الحنين نحو ما هو مفقود وذلك من صميم تجربة نفى الحياة المنقسمة، وأن يضطر إلى أن يماثل ما قد أنكر منه في الوجود الغريب المحارب، عند ذلك يتعرف كلا الجانبين موقفهما المتصلب ضد بعضهما البعض كنتيجة للانفكاك والتخلص من تجريد علاقة حياتهما المشتركة، في هذه العلاقة أى العلاقة الحوارية لتعرف الذات في الآخر يختبر الاثنان الأساس المشترك لوجودهما.

لقد كان من الممكن لماركس أن يستخدم هذا النموذج ويؤسس هذا التملك المختل التناسب للإنتاج الزائد والذي يمكن أن ينتج عنه التناقض الطبقي كجناية، تتحقق سببية القدر المعاقبة في القوى المسيطرة كصراع طبقات يصب في الثورات، والقوة الثورية تصالح الأحزاب المنقسمة من حيث أنها تلغى الاغتراب الحاصل للتناقض الطبقي من خلال قمع الأخلاق الفطرية، هيكل ذاته طور في عمله حول دستور مجلس البلدية وفي شذرة المقدمة لنص دستور دياكتيك الأخلاق إزاء الأوضاع السياسية لولاية "فورتمبيرغ" وللإمبراطورية الألمانية القديمة، إن وضعية *Positivität* الحياة السياسية المتصلبة تعكس تمزق الكلية الأخلاقية؛ كما أن التحول الذي حصل إنما هو استجابة الحياة المقموعة، تلك الاستجابة التي تمثل لقاء القوى المسيطرة مع سببية القدر.

يدرك ماركس بطبيعة الحال الكلية الأخلاقية كمجتمع ينتج فيه الناس لكي يعيدوا إنتاج حياتهم من خلال تملك الطبيعة الخارجية، الأخلاقية *Sittlichkeit* إنما هي إطار مؤسساتي مصنوع من الإرث الثقافي، غير أنه إطار من أجل سيرورات الإنتاج، وديالكتيك الأخلاق الذي يتحقق على قاعدة العمل الاجتماعي يتناوله ماركس كقانون حركة لصراع محدد بين أطراف معينة، الصراع يدور بصورة مستمرة حول تنظيم تملك المواد المنتجة اجتماعياً، في الوقت الذي تتعين فيه القوى المتصارعة من خلال موقعها في سيرورة الإنتاج وتحديد كطبقات، دياكتيك الأخلاق كحركة التناقض الطبقي يرتبط بتطور نسق العمل الاجتماعي، أما تجاوز التجريد، وتحديد التصالح الثوري النقدي للأطراف المغتربة لا ينجح نسبياً إلا بتطور قوى الإنتاج، والإطار المؤسساتي يأخذ قسر الطبيعة الخارجية الذي يعبر عن نفسه في درجة التحكم بالطبيعة وفي مقياس العمل الضروري اجتماعياً وفي العلاقة مع البدائل الموضوعة تحت التصرف للمتطلبات المتطورة اجتماعياً، في ذاته ويترجمه من خلال قمع رغبات الدافع إلى قسر الطبيعة الداخلية، وبالتالي إلى قسر المعايير الاجتماعية، يقاس التدمير النسبي للعلاقات الأخلاقية لذلك بدايةً على الفرق ما بين الدرجة الفعلية للقمع المطلوب



مؤسساتياً وبين درجة القمع الضرورى فى حالة معطاة لقوى الإنتاج، هذا الفرق إنما هو مقياس بالنسبة إلى السيطرة التى هى ثانوية موضوعياً، وأولئك الذين يؤسسون مثل هذه السيطرة ويدافعون ضد هذا النوع من مواقع السيطرة، إنما هم الذين يضعون سببية القدر فى مجال الحركة ويقسمون المجتمع إلى طبقات ويقمعون مصالح مشروعة، يحرضون ردود أفعال الحياة المقموعة ويبلغون فى النهاية مصيرهم العادل فى الثورة، وسوف تضطرهم الطبقة الثورية إلى أن يتعرفوا أنفسهم فيها وأن يتجاوزوا من خلال ذلك اغتراب وجود الطبقتين الاثنتين، ما دام قسر الطبيعة الخارجية مستمراً فى هيئة النقص الاقتصادى فإن كل طبقة ثورية مدعوة بعد انتصارها، من جانبها إلى "الظلم" وبالتالي إلى تأسيس سيطرة طبقة جديدة، لهذا يجب على دياالكتيك الأخلاق أن يعيد ذاته إلى أن تلغى الهيمنة المادية تقنياً التى تجثم على إعادة إنتاج الحياة الاجتماعية والتى تمثل اللعنة التوراتية للعمل الضرورى.

ومع ذلك لن يصل دياالكتيك الأخلاق ألياً إلى الاستقرار، وإن كانت الدعوة التى ستبقيه فى عالم الحركة ستأخذ كيفية أخرى: ولن تتحرك بعد ذلك بالحاجة وإنما بالإرضاء المازوخى للسيطرة التى تحاصر التدجين الممكن موضوعياً للصراع حول الوجود، كما تمنع بالتفاعل المتحرر من القسر على أساس التواصل الخالى من السيطرة، هذه السيطرة المعادة الإنتاج فقط من أجل ذاتها تمنع تغير حالة تجمع تاريخ الطبيعة، كما تمنع الانتقال إلى التاريخ المتحرر من دياالكتيك الأخلاق الذى يمكن أن يتحرك على قاعدة إنتاج معفى من العمل البشرى فى وسط Medium الحوار الثنائى.

ديالكتيك التناقض الطبقي هو حركة التأمل وهو شئ يختلف عن التركيب من خلال العمل الاجتماعى، لأن العلاقة الثنائية للتوحيد المتكامل للذوات المتناقضة، الأخلاقية المعاد إنتاجها إنما هى علاقة المنطق وبراكسيس الحياة فى واحد، هذا يتجلى فى دياالكتيك العلاقة الأخلاقية التى أطلقها هيجل تحت عنوان الصراع حول الاعتراف، وفيه يعاد تكوين قمع وتجديد الموقف الحوارى من حيث أنه تجديد لعلاقة أخلاقية، العلاقات النحوية للتواصل المشوه عن طريق العنف تمارس قوة عملية، بداية تلغى نتيجة الحركة الديالكتيكية العنف وتخلق لا قسرية التعرف الذاتى **Sich-Erkennen** الحوارى فى الآخر، فى لغة هيجل الشاب: الحب كمصالحة، ولهذا السبب نحن لا نسمى المشاركة اللاقسرية ذاتها بين الذوات دياالكتيكية، وإنما تاريخ قمعها وإعادة إنتاجها، يوجد تشويه العلاقة الحوارية ضمن سببية رموز منقسمة وعلاقات مموضعة



وهذا يعنى علاقات متروعة التواصل العام، صالحة من خلف ظهر الذوات وفى الوقت ذاته نحوية وملزمة تجريبياً.

يحلل ماركس شكل المجتمع الذى لم يعد يؤسس التناقض الطبقي فى هيئة تبعية سياسية مباشرة وفى قوة اجتماعية، وإنما يثبت فى مؤسسة تعاقد العمل الحر الذى يعيد للفاعلية المنتجة شكل البضاعة، وشكل البضاعة هذا هو مظهر موضوعي لأنه يجعل طرفي المعادلة الرأسماليين والعمال المأجورين غير عارفين بموضوع صراعهم، ويحد من تواصلهم، وشكل بضاعة العمل إنما هو إيديولوجيا لأنه يخبئ قمع علاقة حوارية حرة وفى الوقت ذاته يعبر عنها:

”يكن غموض شكل البضاعة ببساطة فى أنه يعكس للناس الخصائص الاجتماعية لعملهم كخصائص مادية لإنتاج العمل ذاته كخصائص طبيعة اجتماعية لهذه الأشياء، ولذلك فهو يعكس أيضاً العلاقة الاجتماعية للمنتجين لمجموع العمل كعلاقة اجتماعية للموضوعات موجودة خارجهم، من خلال هذا الخليط تصبح منتجات العمل بضائع، حسيّاً أشياء فوق حسية أو أشياء اجتماعية. وهكذا يمثل انطباع الضوء لشيء ما على العصب البصرى ليس بوصفه منبهاً ذاتياً له، وإنما كتشكيل مجسم؟؟ لشيء خارج العين، غير أنه أثناء الرؤية يسقط فعلياً ضوء من شيء ما أى من موضوع خارجى على شيء آخر هو العين، إنها علاقة فيزيائية تقوم بين أشياء فيزيائية، بالمقابل لا يستطيع شكل البضاعة وعلاقة القيمة لمنتجات العمل التى تتجسد فيها أن تخلق شيئاً بواسطة طبيعتها الفيزيائية وبواسطة العلاقات الشينية المنبثقة عنها، إنها فقط العلاقة الاجتماعية المتعينة للناس ذاتهم التى تأخذ بالنسبة إليهم الشكل الشبهي لعلاقة الأشياء، من أجل أن نجد تماثلاً علينا أن نهرب إلى الأصقاع الضبابية لعالم الأديان، هنا تتبدى منتجات العقل الإنسانى على شكل هيئات تدعمها الحياة الخاصة، مستقلة وترتبط بعلاقة فيما بينها وبين الإنسان، وهكذا ففى عالم البضاعة توجد منتجات اليد الإنسانية، هذه أسميها الصنمية التى تلتصق بمنتجات العمل حالما تُنتج كبضائع حيث لا يمكن فصلها عن إنتاج البضائع<sup>(٧٣)</sup>.”

وهكذا فإن قمع تواصل مترسخ مؤسسياً ينقسم المجتمع فى ظله إلى طبقات اجتماعية يناسب تصنيف العلاقات الاجتماعية الحقيقية، تتميز الرأسمالية طبقاً لماركس

[٧٣] رأس المال، المجلد الأول ص ٧٧ وما بعدها.



من خلال أنها تنزل الإيديولوجيات من سماء شرعيات السيطرة القابلة للإدراك والقوة إلى نسق العمل الاجتماعي، ففي المجتمع البورجوازي الليبرالي تكون شرعية السيطرة مشتقة من شرعية السوق وتحديداً من عدالة التبادل المتكافئ الملازمة لحركة التبادل وهي تتكشف من خلال نقد صنمية البضاعة.

يتبدى في هذا المثل الذي أختاره بسبب مركزيته بالنسبة إلى نظرية المجتمع الماركسية، أن التغير المدرك للإطار المؤسساتي من حيث أنه حركة التناقض الطبقي إنما هو دياكتيك الوعي الظاهر للطبقات، ونظرية المجتمع التي تدرك التكون الذاتي للنوع ضمن وجهة النظر المزدوجة للتركيب من خلال صراع الطبقات ومن خلال عملها الاجتماعي لا تستطيع لذلك أن تحلل التاريخ الطبيعي للإنتاج إلا في إطار إعادة تكون الوعي الظاهر لهذه الطبقات، ونسق العمل الاجتماعي لا يتطور إلا من خلال علاقة موضوعية مع التناقض الطبقي، وبالتالي فإن إطلاق قوى الإنتاج يتشابك مع تاريخ الثورات غير أن صراع الطبقات هذا والذي تترسب نتائجه في كل مرة في الإطار المؤسساتي لمجتمع ما في صورة هذا المجتمع إنما هو مثل الديالكتيك الأخلاقي المتواصل سيروية تأمل في جانبه الأعظم، فيه تتكون أشكال الوعي الطبقي، بطبيعة الحال ليس مثالياً في الحركة الذاتية لروح مطلق، وإنما مادياً وعلى أساس تموضعات تملك الطبيعة الخارجية، يطلق ذلك التأمل الذي يصل فيه في كل مرة شكل حياة إلى تجريده ومن خلال ذلك تُصفى عليه الثورية، من خلال القوة المتنامية للتحكم في سيرورات الطبيعة المتموضعة في العمل، إطلاق القوى المنتجة يزيد في كل مرة من اختلال العلاقة بين القمع المطلوب مؤسساتياً وبين القمع الضروري موضوعياً ويجلب من خلال ذلك إلى الوعي اللاحقية الموجودة والتمزق المحسوس للكلية الأخلاقية.

ينتج عن الوظيفة المنهجية لنظرية المجتمع مسألتان: فمن جهة تربط علم الإنسان بالتأمل الذاتي للوعي الطبقي الظاهر، ومثل فينومينولوجيا الروح موجهة من تجربة التأمل، تعيد تكون مسار الوعي الظاهر الذي يخط طريقة تطور نسق العمل الاجتماعي، ومن جهة ثانية فإن علم الإنسان هذا يماثل فينومينولوجيا الروح الهيكلية من حيث أنه يعرف ذاته مندمجاً في سيرورة التكون التي يتذكرها، والوعي العارف يجب عليه أن يتوجه ضد ذاته نفسها من منطلق النقد الإيديولوجي، كما أن علوم الطبيعة توسع فقط المعرفة القابلة للاستخدام تقنياً في الشكل المنهجي، تلك المعرفة التي تمت مراكمتها بصورة ما قبل علمية ضمن الإطار الترنسندنتالي للفعل الأداتي، كذلك يوسع علم الإنسان في الشكل المنهجي المعرفة التأملية التي تم توريثها بصورة ما



قبل علمية ضمن العلاقة الموضوعية لديالكتيك الأخلاق التي تجد نفسها فيها، لا يستطيع الوعي العارف أن يمس هيئة التقليد الذي يجد نفسه فيها إلا بالقدر الذي يدرك فيه سيرورة تكون النوع في كل مرة كحركة متوسطة للتناقض الطبقي من خلال سيرورات الإنتاج، ويتعرف ذاته كنتيجة لتاريخ الوعي الطبقي الظاهر ويحرر ذاته من خلال ذلك كوعي ذاتي من المظهر الموضوعي.

يتحول العرض الفينومينولوجي للوعي الظاهر الذي استفاد منه هيجل كمدخل إلى العلم يتحول بالنسبة إلى ماركس إلى نسق المرجعية الذي يبقى فيه تحليل تاريخ النوع مشدوداً إليه، وماركس لم يتصور تاريخ النوع الذي يجب أن يدرك مادياً ضمن وجهة النظر المرتبطة بنظرية المعرفة ولكن عندما لا يراكم البراكسيس الاجتماعي فقط نجاحات الفعل الأدوات، وإنما ينتج ويتأمل المظهر الموضوعي مع التناقض الطبقي، عند ذلك يكون تحليل التاريخ كجزء من هذه السيرورة ممكناً فقط في موقف منكسر فينومينولوجياً - علم الإنسان هو ذاته نقد ويجب أن يبقى كذلك - يمكن للوعي النقدي، بعد أن يكون قد وصل إلى مفهوم التركيب على طريق إعادة تكون الوعي الظاهر أن يأخذ موقفاً يسمح بفك نظرية المجتمع من الانكسار الخاص بنظرية المعرفة للتأمل الذاتي الفينومينولوجي، وذلك عندما يمكن أن يتم تناول هذا الوعي وفهمه كتركيب مطلق، وهكذا تبقى نظرية المجتمع ملازمة لإطار الفينومينولوجيا التي تأخذ ضمن الشروط المادية شكل النقد الإيديولوجي.

لو أن ماركس يتأمل الشروط المنهجية لنظرية المجتمع كما وضعها هو بنفسه، ولم يضيف إليها تفهما ذاتياً فلسفياً مقصوداً على الإطار المقولاتي للإنتاج، لكان من غير الممكن حجب الفرق ما بين العلم التجريبي الصارم وبين النقد، لو أن ماركس لم يطرح التفاعل مع العمل تحت عنوان البراكسيس الاجتماعي لأرجع بدلاً من ذلك المفهوم المادي للتركيب إلى إنجازات الفعل الأدوات وإلى ترابطات الفعل التواصلية بصورة متساوية، ولما كان من الممكن تعميم فكرة علم الإنسان من خلال التطابق مع علم الطبيعة، هذه الفكرة كان من الممكن أن يتبناها نقد هيجل لنظرية المعرفة الكانتية، ويستحضرها مادياً، وقد غدا واضحاً مع هذه الفكرة بأن نقداً معرفياً أضيفت عليه الراديكالية لا يمكن أن يتحقق في النهاية إلا في صورة إعادة تكون تاريخ النوع، وأنه على العكس لا يمكن أن تكون نظرية مجتمع ممكنة إلا كتأمل ذاتي للوعي العارف، وذلك ضمن وجهة نظر تكون ذاتي للنوع في وسط Medium العمل الاجتماعي والصراع الطبقي.



لقد كان من الممكن شرح موقع الفلسفة بالنسبة إلى العلم على هذا الأساس بصورة تفصيلية، الفلسفة متضمنة في العلم كنقد، أما نظرية المجتمع التي تتطلب التأمل الذاتى لتاريخ النوع فإنها لا تستطيع أن تنفى الفلسفة بهذه البساطة، وإراث الفلسفة كثيراً ما ينتقل إلى الموقف النقدي الإيديولوجى الذى يعين منهج التحليل العلمى ذاته، ولكن خارج النقد لا يبقى للفلسفة أى حق، وبالقدر الذى يكون فيه علم الإنسان نقداً معرفياً مادياً تأخذ الفلسفة التي جردت نفسها كنظرية معرفة محضة من كل المضامين، طريقها بصورة غير مباشرة إلى الأسئلة المادية، لكنها كفلسفة يقع العلم الذى أرادت أن تكونه أسير الحكم المدمر للنقد.

لم يطلق ماركس فكرة علم الإنسان هذه، بل على العكس بحضها من خلال مساواة النقد مع علم الطبيعة، والعلموية المادية تؤكد من جديد ما حققته المثالية المطلقة: إلغاء نظرية المعرفة لصالح علم كلى تحرر من قيودها، هنا ليس لصالح المعرفة المطلقة وإنما لصالح مادية علمية.

احتاج أوغست كونت بمطلبه الوضعى إلى علم طبيعة لماركس الاجتماعى أن يأخذ القصد الذى اعتقد ماركس أنه تتبع خطاه بالكلمة فقط، أدارت الوضعية ظهرها لنظرية المعرفة التي دفع إلى الأمام كل من هيجل وماركس إلى تجاوزها الذاتى الفلسفى وبذلك تجاوز معناها ثمن الانتكاسة خلف مرحلة التأمل للنقد الكانتى، لكن باقتفاء أثر التقليد ما قبل النقدي أمسكت الوضعية بنجاح بمهمة منهجية العلوم التي تركت من قبل نظرية المعرفة، والتي اعتقد كل من هيجل وماركس أنهما معفيان منها.







## ثانياً : الوضعية .. البرغماتية .. التاريخية

تُشير الوضعية إلى نهاية نظرية المعرفة، بدلاً منها تظهر نظرية العلم، والتساؤل من منظور المنطق الترنسندنتالي حول شروط المعرفة الممكنة كان يهدف في الوقت ذاته إلى شرح معنى المعرفة إجمالاً، أما الوضعية فتقطع هذا التساؤل الذي أصبح بالنسبة إليها عديم المعنى، من خلال حقيقة العلوم الحديثة، المعرفة تتحدد في أنها متضمنة من خلال إنجاز العلوم، لذلك لا يمكن أن يكون للسؤال الترنسندنتالي أى معنى، ولا يمكن أن يُطرح إلا في صيغة سؤال منهجى عن قواعد بناء واختبار النظريات العلمية، ومن المعروف أن كانت كان قد سمح في هذا السياق بقبول مفهوم معيارى عن العلم من خلال الفيزياء المعاصرة، ولكن بصرف النظر عن أن هذا الربط يناقض نقد معرفة غير متحفظ، فقد أخذت شكل العلم الحديث كنقطة انطلاق لتكوين موضوعات ممكنة لمعرفة تحليلية سببية، هذا البعد يغيب عن الوضعية، لأنه بالنسبة إليها أن حقيقة العلم الحديث لم يتخل عن السؤال عن معنى المعرفة إجمالاً، وإنما أصدرت حكمها مسبقاً، من المؤكد أن الوضعية تعبر عن موقع الفلسفة بالنسبة إلى العلم لأن التفهم الذاتى العلموى للعلوم الذى تبينه الوضعية لا يتطابق مع هذه العلوم، فى الوقت الذى ترفع فيه الوضعية إيمانها بذاتها إلى حد الدوغمائية، تعود لتحل الوظيفة المعرقة، بأن تحجب البحث حول التأمل الذاتى الخاص بنظرية المعرفة، ما يوجد فلسفياً فى الوضعية ليس سوى تلك اللحظة التى تجعل تحصين العلم ضد الفلسفة أمراً ضرورياً، ولا يكفى أن تمارس المنهجية إذ عليها أن تؤكد ذاتها كنظرية معرفة أو الأفضل: أن تكون حامى إرثها المشروع والموثوق، والوضعية تقوم وتنهار على قاعدة العلموية *Szientismus*، ذلك أن المغزى من المعرفة يتحدد من خلال ما تحققه العلوم، ولذلك فإنه يمكن أن يُشرح بما يكفى على طريقة التحليل المنهجى لأشكال الطرق العلمية، تسقط نظرية المعرفة التى تتعالى على إطار المنهجية تسقط هى ذاتها فى حكم المبالغة واللامعنى ذلك الذى كانت قد وصمت به الميتافيزيقيا من قبل.

يتجلى استبدال نظرية المعرفة من خلال نظرية العلم فى أن الذات العارفة لم تعد تمثل نسق المرجعية، فمن كانت حتى ماركس تم إدراك ذات المعرفة كوعى، كأننا، كروح وكنوع، ولذلك فلقد كان على الدوام إمكان حسم مشكلة صدقية الأقوال بالعودة إلى تركيب ما، كما أن مفهوم التركيب قد تحول مع مفهوم الذات، لقد كان شرح معنى



صدقية الأحكام والقضايا ممكنًا من خلال الرجوع إلى تكوين الشروط التي لا تقع في البعد ذاته مثل الوقائع التي تم تقويمها والنطق بها، ولقد أجيب عن السؤال حول شروط المعرفة الممكنة بواسطة تاريخ النشوء العام، كل تاريخ يخبر عن أفعال ومصائر ذات ما، حتى ولو كانت أفعال ومصائر تتكون الذات من خلالها لتصبح ذاتًا، غير أن نظرية العلم تتنازل عن السؤال عن الذات العارفة، فهي تتجه مباشرة إلى العلوم التي تكون معطاة كمنظومات من القضايا وأشكال الطرق، ويمكن أن نقول أيضًا: كمركب من القواعد التي تُبنى النظريات وتُختبر طبقًا لها، والذوات التي تسير حسب هذه القواعد تخسر أهميتها بالنسبة إلى نظرية معرفة مقتصرة على المنهجية: الأفعال والمصائر تعود بطبيعة الحال إلى سايكولوجية ذوات المعرفة المخفضة إلى أشخاص تجريبيين من أجل الشرح المحايث لسيرورة المعرفة لن تُمنح لهم أية أهمية، أما الجانب المعاكس لهذا التقييد فهو استقلالية المنطق والرياضيات عن العلوم الشكلية، ذلك أن مشكلاتها الأساسية لم تعد تُناقش بالعلاقة مع مشكلة المعرفة<sup>(١)</sup>، تشترط نظرية العلم مسبقًا كمنهجية بحث صدقية المنطق الصوري والرياضيات، وهي كعلوم أولية مقطوعة من أحد أبعادها الذي يمكن أن يُصنع فيه تكوين عملياتها الأساسية ليصبح موضوعًا ما.

إنَّ نظرية معرفة مسواة إلى منهجية سيغيب عن نظرها تكوين موضوعات للتجربة الممكنة بالطريقة ذاتها كما يغيب عن نظر علم شكلاني منقسم من التأمل الترنسندنتالي تكوين القواعد بالنسبة إلى الربط ما بين الرموز، وإذا تحدثنا كإنتيًّا نقول بأن الاثنين يتجاهلان الإنجازات التركيبية للذات العارفة<sup>(٢)</sup>، والموقف الوضعي يغطي إشكالية تكون العالم، ومعنى المعرفة ذاته يصبح لاعقلانيًّا باسم المعرفة الصارمة، من خلال ذلك يصل التصور الساذج فقط للسيطرة، ذلك أن المعرفة إنما تصف الواقع *Realität* مقابل ذلك يجب إدراك نظرية تصوير الحقيقة وما ينتج عنها من التنظيم الجلى والقابل للعكس للأقوال والوقائع على أساس التقابل، ولقد بقيت هذه الموضوعية حتى يومنا هذا رمزًا لنظرية العلم التي ظهرت إلى عالم الوجود مع وضعية أوغست كونت، ومحل التساؤل الترنسندنتالي عن معنى المعرفة يظهر التساؤل الوضعي عن معنى الحقائق *Tatssachen* التي توصف علاقتها من خلال قضايا نظرية، ولقد أضفى إرنست ماخ

[١] حول نقد الشكلية في البحث الأساسي للمنطق والرياضيات: كذلك كامبارتل التجربة والبنية، ١٩٦٨.  
[٢] اليوم تمثل أعمال ب. لورنس "ما قبل المنطق" أكثر المحاولات نجاحًا من أجل اشتقاق قواعد المنطق الصوري تحت وجهة نظر التأسيس. ب. لورنس - التفكير المنهجي. كاملاه ولورنس، ١٩٦٨ مقدمة منطقية، مانهايم، ١٩٦٧.



الراديكالية على هذا التساؤل كما طور نظرية العلم على أساس نظرية العناصر التي ينبغي لها أن تشرح فعلية الحقائق.

لقد كبتت الوضعية بصورة بالغة الأثر التقاليد واحتكرت فعالية التفهم الذاتي للعلوم، ذلك أنه منذ الإلغاء الذاتي لنقد المعرفة من خلال هيجل وماركس لم يعد المظهر الموضوعي يتحقق من خلال العودة إلى كانت وإنما فقط بصورة محايدة ومن خلال منهجية مكرهة على التأمل الذاتي وتابعة لمشكلاتها الخاصة والموضوعية التي تعكس للعلم ما في ذاته **An-Sich** من حقائق مبنية قانونياً، وبالتالي تحجب التكون السابق لهذه الحقائق، لا يمكن التغلب عليها بفعالية من الخارج، من موقع نظرية معرفة مستعادة، وإنما فقط من خلال منهجية تتجاوز عقباتها الخاصة، والمنطلقات المهيأة لمثل هذا التأمل الذاتي للعلوم توجد عند كل من تشارلز بيرس وفلهلم دلتاي، ينشأ نقد المعنى البرغماتي من علاقات منهجية العلوم الطبيعية، بينما ينشأ نقد المعنى التاريخي من علاقات منهج علوم الروح، بيرس (١٨٣٩-١٩١٤) و دلتاي (١٨٣٣-١٩١١) كلاهما معاصر لماخ (١٨٢٤-١٩١٦) غير أنهم جميعاً، كل واحد منهم بطريقته الخاصة يقعون تحت أسر الوضعية، ذلك أنهم لم ينفضوا أيديهم في النهاية من الموضوعية، وهم يستطيعون بذلك إدراك أساس المصالح التي توجه المعرفة ذلك الأساس الذي يتقدمون في أعمالهم بحثاً عنه.







## ٤- كونت وماخ ...

### مقصد الوضعية القديمة

الوضعية تظهر تحديداً في هيئة فلسفة تاريخ جديدة، وهذه مفارقة، لأن المضمون العلموى للنظرية الوضعية والتي تكون طبقاً لها معرفة شرعية ممكنة فقط في نسق العلوم التجريبية، يقع صراحةً في تناقض مع الشكل الفلسفى التاريخى الذى تنشأ فيه الوضعية تحديداً، أما قانون كونت عن المراحل الثلاث فيحدد قاعدة ينبغى أن يتحقق طبقاً لها التطور العقلى للأفراد مثلما للنوع بصورة كاملة، ولقانون التطور هذا بطبيعة الحال شكل منطقى لا يماثل حالة الفرضيات القانونية الخاصة بالعلوم التجريبية: المعرفة التى يتطلبها كونت لتفسير أهمية المعرفة الوضعية لا تقع ضمن تعيينات العقل الوضعى<sup>(٢)</sup> وهذه المفارقة تنحل حالما نتبصر قصد الوضعية القديمة: الدعاوى العلمية الموهومة لاحتكار المعرفة من قبل العلم.

من البديهي أنه لا يمكن أن يستعاض دونما توسط عن نظرية المعرفة من قبل نظرية العلم، ولأن المفهوم الفلسفى للمعرفة قد دُمّر كلياً، فلا بد أن يصبح معنى العلم لاعقلانياً، ذلك عندما تجلب الوضعية إلى العلم معنى فلسفة التاريخ، منذ الآن تكتسب ظاهرة التقدم العلمى - التقنى أهمية بالغة، الاستقصاء الفلسفى التاريخى لعلاقة تجريبية، وتحديدًا تحليل كل من تاريخ البحث الحديث أو التبعات الاجتماعية للتقدم العلمى المأسس يأتى بدلاً من تأمل الذات العارفة لذاتها، حالما تصبح المعرفة بوصفها محددة بصورة كافية من خلال مثال العلوم الحديثة، لا يمكن للعلم بعد ذلك أن يدرك من أفق معرفة ممكنة ومتأملة سابقاً، لا يمكن شرح معنى العلم من ثم إلا فى سيرورة نشوء البحث الحديث وفى الوظائف الاجتماعية لبراكسيس بحث يضيف الثورية على علاقة الحياة، يجب على منهج العلوم وعلى عقلنة براكسيس الحياة أن يفسر بعضها بعضاً بالتبادل، لأن مفهوم المعرفة يصبح لاعقلانياً، ومن ذلك تتكون قضية الوضعية القديمة فعلياً، التى تعطل الاعتقاد العلموى بالعلوم فى ذاتها من خلال تكوين تاريخ النوع كتاريخ لتحقيق العقل الوضعى.

المسألة تدور حول النفوذ الفعلى للإنسان فى العالم الخارجى، حيث يشكل تطوره المتواصل دونما شك واحداً من الجوانب الرئيسية للتطور

[٢] كارل بوير يؤس التاريخية، لندن ١٩٥٧.



الاجتماعي، نعم حتى أنه يمكن للمرء أن يقول بأنه لولا انطلاقة الإنسان لما كان لهذا التطور كله من وجود ... التقدم السياسي للإنسانية وكذلك التقدم الأخلاقي والعقلي كل ذلك مرتبط حتماً بتقدمها المادي.... لذلك فإنه من الواضح أن تأثير الإنسان في الطبيعة يرتبط أساساً بمعارفه المتحصلة فيما يخص القوانين الفعلية للظواهر اللاعضوية، على الرغم من أن الفلسفة البيولوجية ليست غير مشاركة في ذلك ... الفيزياء بالاسم... بل أكثر من ذلك الكيمياء يكونان الأساس الفعلي للقوة الإنسانية ... في حين أن علم الفلك بالرغم من تأثيره الحاسم لا يستطيع أن يسهم إلا من خلال قدرته التكهنية التي لا غنى عنها، إلا أنه لا يستطيع أن يدخل تعديلاً على الوسط المحيط<sup>(٤)</sup>.

وماركس ذاته يحلل دور التقدم العلمي - التقني بالنسبة إلى التكون الذاتي للنوع البشري، ولكن في الوقت الذي يتبنى فيه ماركس المفهوم المثالي للمعرفة أو يرجعه إلى التركيب من خلال العمل الاجتماعي، ويعلل التحكم التقني بالطبيعة وبالتالي التطور الاجتماعي الثقافي انطلاقاً من نظرية المعرفة، فقد كان على كونت أن يربط بالظرف المحسوب للتقدم العلمي فلسفة تاريخ يمكن أن تضمن كشف مفهوم علم أعمى وضعياً واستبدل من قبل نظرية معرفة.

التكون الذي طبقه تجتاز روح الأفراد والنوع طوراً لاهوتياً وميتافيزيقياً، قبل الدخول في عصر العقل الوضعي، استقاه كونت بصورة أساسية من كوندورسييه وسان سيمون، وبصورة أقل يكون تسلسل المراتب النسقي لعلوم الأساس الستة: وتحديدًا الرياضيات والفلك والفيزياء والكيمياء وفي النهاية علم الأحياء وعلم الاجتماع، الذي يجدد به كونت المفهوم الموسوعي للعلوم، بصورة أقل يستطيع كونت أن يزعم أنه حقق اكتشافات في مجال طرق البحث - المحددات المنهجية لنظرية العلم عنده ليست أكثر من صيغ مبتذلة للإرثين التجريبي والعقلاني - نستطيع أن نلمس سقم الوضعية القديمة من الترابط الانتقائي بين عناصر معروفة على نطاق واسع، ومن الأكيد أن هذه الوضعية قد أضفت طابع الثورية على موقع الفلسفة بالنسبة إلى العلوم، على أن إنجازها النوعي يقوم تحديداً على استنباط أسس نظرية المعرفة ما قبل النقدية من نسق المرجعية الخاص بنظرية المعرفة للذات المدركة التي تصدر الأحكام، وتخفيضها إلى محددات منهج العلوم من خلال أنها تضع مكان ذات نظرية المعرفة التقدم العلمي -

[٤] أوغست كونت السوسيولوجيا، ينا ١٩٢٣، المجلد الأول ص ٣٦٨ وما بعدها.



التقنى كذات تاريخ فلسفة علموى، تسمح نسقية العلوم الموقته، والتي يدخلها كونت كقانون موسوعى، بأن ترجع مباشرة الأسس المنهجية التى أصبحت مستقلة مقابل علاقتها الخاصة بنظرية المعرفة، إلى سيرورة انطلاقة العلوم الحديثة، وإلى عقلانية متقدمة للعلاقات الاجتماعية.

لم يكن بإمكان نظرية العلم أن تحقق ذاتها إجمالاً إلا على ظهر فلسفة تاريخ علموية، لأنه لم يكن بالإمكان تدمير علاقة الاشتقاق الخاصة بنظرية المعرفة دون تعويض مفهوم المعرفة الفلسفى كمفهوم مُنتقص ميتافيزيقياً، على أقل تقدير من خلال شرح مغزى العلم، يبدو الأمر وكأن نظرية العلم التحليلية قد حررت نفسها من هذه البقية الميتافيزيقية، فقط ما دامت المنهجية تتأمل ذاتها، فعليها أن تجد لنفسها مأوى في نظرية التقدم العلمى، كما هو الحال فى مثال بوبر ونتائجه المنطقية<sup>(٥)</sup>، لا يعود البعد الذى تتطلبه الوضعية القديمة دونما تردد إلى واحدة من علاقات نشوء خارجية لنظرية العلم: وهو يخط طريقاً ضرورياً من أجل اختزال نظرية المعرفة إلى نظرية علم، ليجد نفسه مضطراً إلى أن يضعها ثانية فى الاتجاه المعاكس، حالما يجد نفسه ملزماً بالتأمل الذاتى.

تسمح نظرية العلم لدى كونت بإرجاعها إلى القواعد المنهجية، التى يجب أن تكون مغطاة كلها من خلال كلمة "وضعى: Positiv". "والعقل الوضعى" يربط نفسه بعملية إجراءات لها ضمانتها، يعطى كونت فى حديثه حول "فكر الوضعية" تحليلاً لمعنى الكلمة: وهو يماثل بين الوضعى والحقيقى والعقلى مقابل ما هو مجرد متخيل (réel - chimérique) أى ذلك الذى يتطلب اليقينية مقابل ما هو غير حاسم (certitude - l'indécision) التام بخلاف ما هو غير معتمد (le Précis-le Vague) النافع فى مقابل الصلافة (l'utile-loiseux) وأخيراً ذلك الذى يتطلب الصلاحية النسبية فى مقابل المطلق (le relatif-l'absolu)<sup>(٦)</sup>.

تُعطى المواجهة بين ما هو فعلى Faktisch وبين ما هو مجرد متخيل Eingebildet المعيار من أجل فصل صارم بين العلم والميتافيزيقيا، يجب أن يتوجه عقلنا "نحو موضوعات البحث القابلة للتناول فعلياً مع... إقصاء الألفاظ غير القابلة للتعليل<sup>(٧)</sup>"، تبتفى الوضعية إلغاء طرح أسئلة عديمة المعنى لأنها غير قابلة للحسم من خلال أن

[٥] فلمر منهج نظرية المعرفة، المنهجية كنظرية معرفة ١٩٦٧.

[٦] خطاب حول الروح الوضعى ص ٨٢ وما بعدها.

[٧] خطاب ص ٩١.



مجال موضوعات التحليلات العلمية الممكنة يجب أن تقتصر على "الحقائق"، وكونت لا يحاول أن يميز بصورة مباشرة بين الحقائق والتخيلات من خلال تحديد أنطولوجي لما هو حقيقي، يصح كحقيقة كل شيء يمكن أن يصير إلى موضوع علم صارم، يعود لهذا السبب تحديد مجال موضوع العلم إلى السؤال عن كيفية تحديد العلم ذاته، علماً بأنه لا يمكن تحديد العلم على المستوى الذي تقبل به الوضعية وحده إلا من خلال القواعد المنهجية التي يسير طبقاً لها.

تحتل الوضعية تحديداً القاعدة الأساس للمدارس التجريبية، ذلك أن على كل معرفة أن تبرهن نفسها حسب اليقين الحسي للمشاركة بين الذوات في الملاحظة النسقية الحاسمة المؤكدة، من زاوية الواقع وحده يمكن للإدراك أن يتطلب الوضوح، الملاحظة تبعاً لذلك هي الأساس الممكن بمفرده للمعارف القابلة للإدراك والمناسبة لحاجتنا الفعلية حقيقة<sup>(٨)</sup> تحدد تجربة الحواس الطريق إلى مجال الحقائق، العلم الذي يضع أقوالاً حول ما هو فعلى إنما هو علم تجريبي بصورة مستديمة.

إلا أن الوضعية ترى يقينية المعرفة مؤكدة ليس حصرياً من خلال الأساس التجريبي، ومن المهم الكيفية التي تكون فيها اليقينية الحسية هي يقينية منهجية، في الوقت الذي كانت فيه موثوقية المعرفة الميتافيزيقية معللة بالكامل في وحدة وعلاقة الوجود، فإن وحدة المنهج تضمن موثوقية المعرفة العلمية، ولأن العلم يتوجه نحو تنوع الحقائق التي لا يمكن إغفالها مبدئياً والتي لا تدرك في كليتها، فلا يمكن أن تترسخ علاقة المعرفة موضوعياً في عالم تم تحويله ذاته إلى نسق، ويجب أن تظل هذه العلاقة ذاتياً في حدث نسقي للباحث: "في هذا المعنى ليس لدينا وحدة أخرى لنبحث عنها سوى الوحدة... التي هي وحدة المنهج الوضعي<sup>(٩)</sup>"، يؤكد العلم أسبقية المنهج على الشيء، لأننا لا يمكن أن نلتمس المعلومات بشكل موثوق حول الشيء إلا بمساعدة أساليب الطرق العلمية، أما يقينية المعرفة التي تطالب بها الوضعية فتعني في الوقت ذاته اليقينية التجريبية للوضوح الحسي، وكذلك اليقينية المنهجية للإجراء بصورة إلزامية.

المطلب القاضي بدقة المعرفة يهدف إلى ما هو أبعد من ذلك، وتدقيق معرفتنا يتم ضمانه فقط من خلال البناء الملزم شكلياً للنظريات التي تسمح باشتقاق فرضيات قانونية، ومن هنا تتحقق نظريات علمية بالتمايز عن حقائق التعلم المتراكم.

[٨] المصدر السابق ص ٢٧ .

[٩] المصدر السابق ص ٥١ .



"هذه النظريات العلمية تتكون في جوهرها من القوانين وليس من الحقائق، على الرغم من أن هذه الحقائق لا غنى عنها، على الأقل من أجل تعليلها والإقرار بها ، ذلك أنه ليس بالإمكان دمج حقيقة علمية مشابهة ومعزولة إلا إذا كانت قد ارتبطت على أقل تقدير بمساعدة فرضية عقلانية مع مفهومٍ ما صحيح<sup>(١٠)</sup>."

تكتسب أقوال الوجود حول الحقائق قيمة علمية فقط عندما يتم ربطها بشكل صحيح مع أقوال نظرية، لأن ما يؤكد دقة معرفتنا إنما هي العلاقة التحليلية لقضايا كلية وكذلك الربط المنطقي لأقوال الملاحظة مع مثل هذه النظريات، يدرك كونت أهمية علاقات الاشتقاق مقابل مجرد الوصف، فهو يرى:

"أن الفكر الوضعي يطمح إلى أن يزيد من حجم مجال الاستخلاص العقلاني على حساب مجال التجربة بقدر ما هو ممكن، دون أن يتجاهل الثقل الضروري للواقع (Wirklichkeit) المؤكد في الأشكال جميعها... يقوم التقدم العلمى بشكل أساسى على أن عدد القوانين المستقلة والمعزولة يجب أن ينخفض تدريجياً من خلال تنام متواصل لعلاقاتها<sup>(١١)</sup>."

لا يمكن الوصول<sup>(١٢)</sup> إلى "تناغمٍ متنامٍ ما بين تصوراتنا وبين الملاحظات" إلا عن هذا الطريق، وكونت يعرف ذاته كوريث للتراث، والفصل الذى يوجز فيه تأملاته عن المنهج الوضعي يوازن بينه وبين بحث ديكارت حول المنهج<sup>(١٣)</sup> وهو يستطيع من جهة ثانية أن يربط تجربة الأسس العقلانية دونما قسر مع الأسس التجريبية، لأن المسألة لا تدور حول نصوص تعليمية لنظرية المعرفة، وإنما حول قواعد معيارية من أجل إجراء العلم، الذى يتحدد العلم ذاته من خلاله.

أما المطلب الآخر للوضعية من أجل الاستفادة من المعرفة فيعود الفضل فيه إلى مثل هذا التوحيد لكلا الإرثين المتضادين من منظور نظرية المعرفة، يستعير كونت من التجريبية وجهة النظر بأن المعارف العلمية يجب أن تدخل فى مجال الاستخدام التقنى: وهو على ثقة من أن "كل نظرياتنا الصحيحة ترجع (بالضرورة) إلى التحسين المتواصل

[١٠] علم الاجتماع المجلد الثالث ٥٧٨

[١١] المصدر السابق ص ٥٩٥.

[١٢] المصدر السابق ص ٦٢٢.

[١٣] المصدر السابق ص ٦٧١.



لشروط حياتنا الفردية والجمعية على النقيض من الإرضاء التافه لفضول مجذب<sup>(١٤)</sup>. وهذا هو خطاب التناغم بين العلم والتقنية، العلم يمكن من التحكم بسيرورات الطبيعة كما بسيرورات المجتمع:

"إنَّه لمن المهم بالدرجة الأولى أن نبيِّن بأن... العلاقة الأساسية للعلم والتقنية ظلت حتى الآن بعيدة عن أن تدرك كما ينبغي لها أن تدرك من قبل أفضل العقول، وذلك نتيجة للتوسع المحدود لعلم الطبيعة الذي بقي بعيداً عن مجالات البحث الأكثر أهمية والأكثر صعوبة والمرتبطة مباشرة بالمجتمع الإنساني، لقد بقي الإدراك العقلاني جوهرياً فيما يخص تأثير الإنسان في الطبيعة مقتصرأ بهذه الطريقة على العالم اللاعضوي... وعندما تملأ هذه الثغرة بصورة كافية، ويبدو بأن الإنسان قد بدأ فعلاً بذلك عندها سيتعرف على الأهمية الأساسية لهذا الهدف النهائي العلمي الكبير (العلم) من أجل خلق الدوافع المستديمة وكذلك من أجل التوجيه الأمثل لأعظم النظريات، عند هذا الحد لن تبقى التقنية حصرياً مقتصرة على علم الهندسة والآلة والكيمياء، وإنما سوف تدخل بالدرجة الأولى عالم السياسة والأخلاق<sup>(١٥)</sup>."

يأخذ كونت الأساس القديم والمصاغ جيداً من قبل باكون من أجل العلوم الطبيعية القادمة، ويوسع من مجال صلاحيته لتشمل العلوم الاجتماعية القادمة: "أن ترى لكى تتكهن: هذه هى العلامة الفارقة لكل علم حقيقى<sup>(١٦)</sup>". غير أنه يلاحظ أنه فقط باتباع أسس عقلانية ليس من خلال توسع أعمى للبحث التجريبي، وإنما من خلال تطور النظريات وتوحيدها يمكن رفع قوة التحكم بالطبيعة والمجتمع و معرفة القوانين التى تتيح لنا أن نشرح الحقائق بالقدر ذاته ونتكهن بها.

"فى قوانين الظاهرات يوجد فعليا العلم الذى تُقدِّم له الحقائق بصورة دائمة، مهما كان! كتمالها أو تعددها فإنها توفر المواد الخام التى لا غنى عنها... وهكذا يستطيع المرء أن يقول دونما مبالغة بأن العلم الحق بعيداً عن أنه يتكون من تجمع حقائق بسيطة، ينطلق بصورة دائمة من تحرير نفسه بقدر ما هو ممكن من البحث المباشر (التجريبى) من حيث أنه

[١٤] خطاب ص ٨٥ وما بعدها.

[١٥] المصدر السابق ص ٥٩ وما بعدها.

[١٦] علم الاجتماع. المجلد الثالث ص ٦١٤ .



يستبدله عن طريق ذلك التنبؤ العقلاني، الذي يشكل الميزة الأساسية للعقل الوضعي في كل علاقة ... هذه الصفة البالغة الأهمية لكل نظرياتنا الصحيحة إنما هي مهمة من أجل استخدامها العملي كما من أجل مكانتها الخاصة، لأن الاستقصاء المباشر لظواهرات مكتملة لا يمكن أن يكون كافياً ليسمح بتغيير مسارها إذا لم يكن هو ذاته يدلنا على الطريق لكي نتكهن بواسطتها بصورة مناسبة بهذا المسار<sup>(١٧)</sup>.

عندما يكون كل من اليقين، والكمال، والاستخدام النفعي معايير علمية لأقوالنا، عند ذلك يمكن أن نستنبط منها لانهائية ونسبية معارفنا التي تناسب "الطبيعة النسبية للفكر الوضعي" انطلاقاً من التجربة تكون المعرفة القانونية المتحكم بها والمتحققة منهجياً والقبالة إلى التحول إلى تكهنات نافعة تقنياً ومعرفة نسبية إلى الحد الذي لم تعد فيه قدرة على أن تطالب الموجود في جوهره أن يتعرف كمطلق: المعرفة العلمية ليست كالمعرفة الميتافيزيقية معرفة أولية.

"تقوم الثورة الأساسية التي تميز عصرنا الإنساني في جوهرها على أننا نضع في كل مكان البحث البسيط عن القوانين أي عن العلاقات الثابتة التي تقوم فيما بين الظواهرات الخاضعة للملاحظة، في مكان التعيين الذي لا يمكن الوصول إليه للأسباب الفعلية للمسببات النهائية أو للأشكال الجوهرية ... يجب أن لا تقتصر أبحاثنا الوضعية في كل مكان في جوهرها على التقويم النسقي لما يكون، في الوقت الذي تتنازل فيه هذه الأبحاث عن اكتشاف منطلقها الأول وشرطها النهائي، بل إنه لمن الضروري أن نتمعن في أن دراسة هذه الظواهرات بدلاً من أن يمكن أن تتحول إلى مطلق، عليها أن تبقى نسبية إزاء تنظيمنا وإزاء واقعنا<sup>(١٨)</sup>."

لا يدرك كونت بطبيعة الحال نسبية المعرفة بمعنى نظرية المعرفة على أنها سؤال تأسيس عالم تموضعات ممكنة في الواقع، أكثر من ذلك هو يؤكد فقط التناقض المجرد ما بين العلم والميتافيزيقيا، تتمسك الوضعية القديمة فعلياً وبصورة غير نقدية بتقسيم العالم المتعين مسبقاً من قبل الميتافيزيقيا إلى مجال الموجود ضرورة وفعلاً ودونما تغيير في جانب، وإلى مجال الظواهرات المتغيرة والخاضعة إلى المصادفة في جانب آخر، تعلن الوضعية بالتناقض مع النظرية التي سبقت بأنها توجه اهتمامها نحو جوهر

[١٧] خطاب. في مكان آخر ص ٢١ وما بعدها.

[١٨] المصدر السابق. ص ٢٧ وكذلك السوسيولوجيا في مكان آخر المجلد الثالث ص ٥٩٢ وما بعدها.



الأشياء، كما تعلن عدم اهتمامها بشيء ما كمجال الماهيات المنكشف كمظهر أى بالتخيلات؛ فى حين يمثل حقل الظاهرات الذى أهملته النظرية المحضة مجال موضوع العلم. تحت اسم الوضعى تجرى المطالبة بواقعية *Realität* حصرية بالنسبة إلى ظاهرات خاوية لا تعنى شيئاً، وماهيات الميتافيزيقيا تتجلى مقابل الحقائق الدامغة ومقابل العلاقات بين الحقائق على أنها غير ذات معنى، وهكذا تبقى الأجزاء المكونة للتقليد الميتافيزيقي محافظاً عليها، فقط تتبادل الأهمية فيما بينها إبان المباحكات الوضعية، تشكل الملاحظة الصحيحة أساس الحاجة بأنه مع نشوء العلوم التجريبية الحديثة استُبدلت مفاهيم الجوهر للميتافيزيقية القديمة من خلال مفاهيم العلاقة، أما النظريات التى يُفترض أنها تصور الوجود بالكامل فقد استُعيض عنها بالنظريات التى تشرح القوانين التجريبية سببياً، غير أن التفسير الوضعى لهذه الواقعة يبقى هو ذاته ملازماً للميتافيزيقية، ففى الوقت الذى قبلت فيه هذه الميتافيزيقية واضعةً فى حسابها تناظر الكون وتناظر الروح كعلاقة التماثل بين كوسموس *Kosmos* الوجود ولوغوس *Logos* الإنسان، فى هذا الوقت تتباهى الوضعية بأنها "تضع النسبية فى أيما مجال فى مكان المطلق"<sup>(١٩)</sup>. ومقابل كل ميل نحو الماهيات والتأمل تقيم من جهتها تناسباً مختلاً بين الوجود والوعى، "عندما... يتعرف المرء على عدم الاكتمال الضرورى لوسائلنا النظرية المختلفة، فإنه لابد أن يرى، بأننا بعيدون جداً عن إمكانية البحث بصورة كاملة عن وجود فعلى ما، كما لا نستطيع بأى حال من الأحوال أن... نتثبت من إمكانية وجود فعلى حتى ولو كان ذلك بشكل سطحي"<sup>(٢٠)</sup>.

مما هو مُفارق أن الوضعية القديمة تجد نفسها ملزمة، بأن تتحرك ضمن التناقضات الميتافيزيقية، بين الجوهر والظاهرة، بين كلية العالم والمعرفة المطلقة، بين التنوع المحسوب وبين المعرفة النسبية، علماً بأنها تعلن فى الوقت ذاته بأن هذه المواقع المعطاة مسبقاً من قبل الميتافيزيقيا إنما هى خالية من المعنى، لا يقود نقد الميتافيزيقيا إلى جدال مضمونى مع نظريات الفلسفة العظمى. كونت يرفض العتبة التى عندها يناقش الأسئلة التى تطرحها الميتافيزيقيا، فهى لا تُناقش وإنما تُقمع كلياً، فى الوقت الذى تقصر فيه الوضعية مجال الأسئلة القابلة للحسم على شرح الحقائق، فإن الأسئلة الميتافيزيقية تُقصى من النقاش يختار كونت التعبير الحاسم "ما ليس قابلاً للبحث" *undiskutierbar*، أما نقد الإيديولوجيا فيأخذ لديه شكل "اتهام اللامعنى" على أن الآراء

[١٩] المصدر السابق ص ٩١.

[٢٠] المصدر السابق ص ٢٩.



غير القابلة للحسم عقلاً لا يمكن أن تُدحض فعلياً؛ وهي لا تصمد أمام اللاتمايز في مسائل الاعتقاد الذي تؤكدُه الوضعية بصلابة، لا بل إنها تُخمد:

"لا شك أنه لم يبرهن أحدٌ ما منطقياً عدم وجود أبولو أو منيرفا أو ما إلى ذلك، حتى ولا عدم وجود الجنيات الشرقيات، أو الإبداعات الشعرية المتعددة، مما لم يمنع العقل البشرى إطلاقاً من أن يتنازل دونما عودة عن قضايا الاعتقاد القديمة، وذلك عندما توقفت أخيراً عن أن تناسب موقعه الكلى<sup>(٢١)</sup>."

لا تقيم الوضعية جدالاً مع الميتافيزيقية، بل تكتفى بسحب البساط من تحتها، فهي تعلن أن القضايا الميتافيزيقية لا معنى لها وتحيل في الوقت ذاته النظريات المتروكة إلى ما هو ناتج من ذاته على أنه "خارج الاستخدام"، من المؤكد أن الوضعية لا تستطيع أن تجعل نفسها مفهومة إلا عبر مفاهيم ميتافيزيقية، في الوقت الذي تلقى جانباً بهذه المفاهيم دونما تبصر، تحتفظ بقوتها الجوهرية أيضاً عبر الخصم.

والمفارقة الظاهرية تسمح بفهمها من خلال مسار الحاجة، التفهم الذاتي العلمي للعلوم الذي وصل إلى السيطرة كنظرية علم يعوض عن المفهوم الفلسفى للمعرفة، المعرفة تصبح مطابقة للمعرفة العلمى، أما العلم فينفصل تحديداً عبر مجال موضوعه عن إنجازات أخرى إدراكية، ومجال موضوع العلم يتحدد ثانياً فقط من خلال قواعد منهجية البحث، يمكن لهذه القواعد أن تكون جديرة بتحديد العلم، عندما تكون قد اختيرت ضمن تفهم مسبق متضمن للعلم، ذلك لأنها تكون مكتسبة من خلال إسقاط دروس تعليمية مفردة لنظرية المعرفة ما قبل النقدية على مستوى المنهجية، هذا التفهم المسبق انطلق نقدياً من صميم التحديد الذاتى للعلم ضد الميتافيزيقيا، بالنسبة إلى التحديد الدقيق بين العلم والميتافيزيقيا لا يوجد نسق مرجعية تحت التصرف إلا الخط الميتافيزيقى الذى رسمه التواصل، ولا سيما بعد كبت نظرية المعرفة، لقد رأينا أن قانون المراحل الثلاث يدخل مفهوماً معيارياً عن العلم من منظور فلسفة التاريخ، وهذا القانون يمثل الإيديولوجيا الخلفية التى مكنت من إحلال نظرية العلم محل نظرية المعرفة. بعد أن تأسس هذا الاستبدال فى شكل منهجية العلوم، يجب أن يكون بطبيعة الحال من الممكن على هذا الأساس وضع تعين نسقى للعلم فى شكل الحد ما بين العلم والميتافيزيقيا، تبقى فقط إمكانية شرح الموضوعية التى تشكل الأساس الراسخ، لأن

[٢١] المصدر السابق ص ٨٩ .



طريق التأمل بمعنى المعرفة قد انقطع، ولأن معنى العلم قد حُكم عليه مسبقاً طبقاً لنموذج تصوير الواقع Wirklichkeit عندما يتميز العلم عن الميتافيزيقيا على أساس أن العلم يصف الحقائق والعلاقات بين هذه الحقائق، عند ذلك تقود مشكلة الحدود إلى السؤال التالي، أى شئ تعنيه هذه المشكلة بالنسبة إلى وضعية الحقائق، ونظرية المعرفة التى تعرضت إلى الجحود تنتقم لنفسها بمشكلة غير منجزة يجب أن تُحدد سخريةً من قبل أنطولوجيا متجددة لما هو فعلى Tatsächlichen على مستوى السخرية.

تُعد نظرية العناصر لإرنست ماخ مثلاً ممتازاً لمحاولة الوضعية فى تسويغ مجال موضوعات العلم من حيث أنه الحيز الذى يُعهد به إلى الواقع Realität حصرياً، لا يأخذ المفهوم الوضعى للحقيقة هيئته الأنطولوجية إلا من خلال أن عبء البرهان النقدي يُلقى عليه عبء العالم الخلفى للمظهر الميتافيزيقى، من جهة يجب أن يُزال المجال الذى تطابقت فيه أشكال جوهرية وبنى محضة، جوهر الأشياء بالفارق مع الأشياء ذاتها، وتُختزل إلى حيز الظاهرات، وفى الوقت ذاته يمكن لهذا الحيز Sphäre المتغير والخاضع إلى الصدفة وحده أن يتميز على أنه الواقع الحصرى، وذلك بمساعدة المقولات التى لم يعد لها من مفعول، والمأزق يعبر عن نفسه فى مفهوم ما هو حقيقى Tatsächlichen وما هو واقعى Faktizität، حيث يكون الاثنان قد جُمعا قسراً معاً: الأهمية الواضحة للمعطى مباشرةً مع المعنى المؤكد للوجود الحق الذى يتهاوى أمامه الجوهر المقصود إلى ظاهر عديمى، ما أطلقه شلنغ المتأخر، وما تم تطلبه من قبل كيركغارد من أجل "وجود" الإنسان التاريخى، يجد فى الوضعية تنويعاً غير ملحوظ، وطبقاً لكلمة من موريتس شليك الذى هو خليفة ماخ، توجد حقيقة فعلية واحدة "وهى دائماً جوهر" فى المفهوم الوضعى للحقيقة يجرى تأكيد وجود ما هو قدامنا مباشرة على أنه الجوهرى، وليست نظرية ماخ عن العناصر إلا محاولة لشرح العالم كمفهوم كلى للحقائق وفى الوقت ذاته شرح الحقائق كجوهر لما هو فعلى Wirklichkeit.

تكون الحقائق معطاةً بصورة واضحة فى التجربة الحسية، وهى تملك فى الوقت ذاته رسوخية وعدم قابلية دحض ما هو قائم أمامنا مشاركةً بين الذوات، وفعلية الحقائق تؤكد فى الوقت ذاته يقينية الإدراك الذاتى، كما تؤكد الوجود الخارجى لواقعة ما ملزمة لكل الذوات، وهناك لحظتان تلازمان الحقائق: قوة التأكد المباشرة لإحساسات فى أنا Ich ما وهيمنة حضور أجساد وأشياء مستقلة عن الأنا، يبحث ماخ لذلك عن أساس الحقائق الذى يسمح بتكوين مفهوم ما هو فعلى داخل الظاهراتية والفيزيائية، الإحساسات والأجساد تؤكد الحقائق، وهى تتألف من عناصر غير مختلفة



مقابل تمييزنا بين ما هو نفسى **Psychischem** وبين ما هو فيزيائى **Physischem**، والأشياء التى تنتمى إلى عالم الجسد تتكون من العناصر ذاتها كما الإحساسات التى تلازم الجسد، التى نماهيتها فى كل مرة على أنها أنا، وماخ يستخدم "إحساس" و"عنصر" فى الغالب كمترادفين، غير أن السخرية فى منطلقه التوحيدي تتجلى فى أن العناصر فى علاقتها مع الأنا إنما هى إحساسات، غير أنها فى العلاقة فيما بينها ليست إلا سمات الجسد.

"لم أعد أستطيع بعد هذا أن أحل مجمل مكتشفاتى الفيزيائية فى عناصر قابلة للتجزؤ: ألوان، أصوات، انطباعات، سخونات، عطور، أمكنة وأزمنة وإلى غير ذلك، هذه العناصر تتبدى جليةً سواء أكان ذلك فى خارج محيطى المتعلق بالجسد أو فى داخل المحيط حيث ترتبط بالحالات الراهنة، إلى هذا المدى، وإلى هذا المدى وحده، حيث تكون الحالة الأخيرة، نسمى هذه العناصر بالأحاسيس<sup>(٢٢)</sup>".

يدل ماخ على رأيه بالمثل التالى: "اللون هو موضوع فيزيائى ما دمنا ننظر إليه بارتباطه بمنبع ضوئى يلقي عليه النور (وبالألوان الأخرى، السخونات والأمكنة)، أما عندما ننظر إليه بارتباطه بشبكية العين (بعناصر الأنا المدركة) عند ذلك يكون موضوعاً نفسياً أى إحساساً، وماخ يستخلص من ذلك: "وهكذا لا ينشأ الصدع الكبير بين كل من الباحثين الفيزيائى والنفسى إلا بالنسبة إلى وجهة الملاحظة النمطية المعتادة ... إذ ليست المادة هى التى تختلف فى المجالين وإنما اتجاه البحث<sup>(٢٣)</sup>". ومن ثم تكون الكيفية الذاتية متجردة عن اللون فى كلتا الحالتين، والاستقصاء أن يتحركاً ضمن نسق مرجعية فيزيائى، يتساوى فى ذلك إن كنا نتحدث عن أجساد أو عن إحساسات، نظرية العناصر وحدها ليس لديها سوى القليل من هذا المعنى الهام لاستراتيجية البحث، و يتبدى قصدها الفعلى بادئ ذى بدء فيما ندركه ضمن وجهة النظر الوضعية لاستراتيجية تتجنب المساءلات الخاصة من منظور نظرية المعرفة.

لو كانت العناصر التى تتكون منها الحقيقة الفعلية إحساسات، كما تقر بذلك المدرسة التجريبية لكان من الصعوبة إنكار وظيفة الوعى الذى تبقى الإحساسات معطاة فى أفقه، ولكان من الممكن أن تتدخل وجهة نظر محايدة الوعى التى انطلقاً منها تظهر استخلاصات مثالية كما يشير إلى ذلك المثال الهام لبيركلى<sup>(٢٤)</sup> والذى له

[٢٢] المعرفة والخطأ - لايبزيغ ص ٨ .

[٢٣] تحليل الإحساسات وعلاقة الفيزيائى بالنفسى. ينا ١٩١١ ص ١٤ .

[٢٤] المصدر السابق ص ٢٩٩ وما بعدها.



صلة وثيقة بتطور ماخ، ولكن كان يجب أن تتفقت قاعدة المعطى مباشرة من حيث أنه الواقعي **Reale** فعلاً، ذلك الذى تبحث عنه الوضعية، بين الإحساسات بمثابة عناصر الحقيقة الفعلية، وإنما الوعي الذى تتعلق به هذه العناصر، ولكان من الضروري أن تثبت الحقائق ثانياً على تكون ما خلف الحقائق، أى أن تُفسر ميتافيزيقياً، وسيكون عندها على ماخ أن يعود من حيث لا يدري إلى نظرية المعرفة على طريق الحسية، وتظهر الأسبقية التأملية للذات العارفة أمام الموضوعات بالنسبة إلى الوضعية على أنها سقوط، عندما تمثل الحقيقة الفعلية كلية الحقائق، فعلى أن ننظر إلى الأنا على أنها مركب من أحاسيس دائمة نسبياً ولكنه خاضع للصدفة وناشئ من مجموعة من العناصر، مثل كل الأشياء الموجودة مستقلة عنا على أنه لا يجوز أن نستسلم لقسر الفكر الخاص لنظرية المعرفة لندرك مركب الأنا المحلل كوحدة وكأساس للإحساسات المبدئية.

"ليست الأنا هي الأولى وإنما العناصر (الإحساسات)... العناصر تبني الأنا... إذا لم تكفنا معرفة علاقة العناصر (الإحساسات) فإننا نسأل: من يملك علاقة الإحساسات هذه، من يحس؟ عند ذلك نخضع للعادة القديمة فى أن نُلحق كل عنصر (كل إحساس) بمركب غير قابل للتحليل، نحن نغوص رجوعاً دون أن نلاحظ إلى وجهة نظر عميقة ومحدودة، بإمكان المرء أن يشير إلى أن تجربة نفسية لا يمكن أن تكون ذا بال إذا لم تكن تجربة ذات معينة، ويعتقد أنه يبين من خلال ذلك الدور الجوهرى لوحدة الوعي... يمكن للمرء عندها أن يقول بأن حدثاً فيزيائياً ما... لا يحدث فى العالم لا يمكن أن يكون له أى معنى، من أجل أن نصرف النظر عن هذا المحيط يجب أن يكون قد أتيح لنا ذلك كما هنا... المرء يفكر بإحساسات الحيوانات المتدنية، تلك الإحساسات التى لا يريد أن ينسب لها ذاتاً متكونة بحسب حسابها، الذات تبني نفسها من صميم الإحساسات، ثم لا تلبث هذه الذات أن تستجيب ثانياً لتلك الإحساسات(\*)".

يشئ ماخ الذات العارفة إلى حقيقة بين الحقائق لكى لا نضطر إلى إدراك الحقائق من خلال إعادتها إلى أنا كأنا مستنبطة، يريد ماخ أن يكون جاداً باختزال الوعي إلى العناصر التى ينشأ منها شيء ما مثل الأنا، ومن ثم لا يمكن أن تدرك

[\*] المصدر السابق ص ١٩ وما يليها.



هذه العناصر ثمانية كترابطات وعى وبالتالي كإحساسات، ومن الأكيد أن حقيقة العناصر يبرهن عليها من خلال اليقين الحسى، وهكذا يجب على المفهوم الوضعى للحقيقة كما يراه الفكر الوضعى أن يحفظ للعناصر شكل الوضع الحسى ضمن سحب الذوات المدركة.

"يتكون كل من العالم الداخلى والخارجى بكاملهما من عدد صغير من العناصر المتشابهة فى صفاتها، وهى تلتقى أحياناً فى اتحاد مخلخل وأحياناً فى اتحاد راسخ، ونحن نسمى هذه العناصر فى العادة إحساسات، نحن نفضل اختصاراً للموضوع أن نتحدث عن عناصر، ذلك لأن نظرية وحيدة الجانب موجودة فى هذه التسمية<sup>(٢٥)</sup>."

الحقيقة الفعلية توجد فى ذاتها *An sich* كمجموع العناصر ولكل ترابطات هذه العناصر، أما بالنسبة إلينا فهى توجد ككتلة من الأجسام بالتناظر مع أنا، ضمن هذه الرموز "جسم" و "أنا" نوجز معاً ونسبياً ترابطات عناصر مستديمة من أجل أهداف عملية محددة، هذا التقسيم إنما هو ساعد ضرورى من أجل توجه مؤقت، وهو ينتمى إلى الإدراك الطبيعى للعالم، العلم الذى يتجاوز الأهداف العملية يحل مشكلة الترسيم الذى يوضع فى خدمة الحياة ويتبصر صدقيته الذاتية، لا يمكن لنا أن نحدد نهائياً "الجسم" و "الأنا" من كتلة العناصر وترابطات العناصر، والإدراك العلمى للعالم يعرف الحقائق فقط والعلاقات فيما بين هذه الحقائق، التى يجب أن يختصر ضمنها الوعى العارف ذاته:

"تحقق الخلاصتان "أنا *Ich* و"جسم *Körper*" صدقيتهما غريزياً وتظهران بقوة جوهرية من خلال الأهمية العلمية العليا، ليس فقط بالنسبة إلى الفرد وإنما بالنسبة إلى النوع بكامله، لكن فى حالات خاصة، حيث لا تدور فيها المسألة حول أحداث عملية، بل عندما تصبح المعرفة الهدف النهائى يمكن أن يتبدى هذا التحديد على أنه غير كاف، معرقل وغير راسخ<sup>(٢٦)</sup>."

لم تستطع نظرية العناصر لماخ أن تحقق المهمة التى وضعتها الوضعية نصب أعينها (أى تحليل علم مفهوم موضوعياً فى أونتولوجيا الحقيقى) ليس بسبب أنها

[٢٥] المصدر السابق ص ١٧ وما يليها.

[٢٦] المصدر السابق ص ١٨ .



تتوجه مادياً، وإنما لأن ماديتها المخططة تقطع المسألة الخاصة بنظرية المعرفة عن الشروط الذاتية لموضوعية المعرفة الممكنة، والتأمل الوحيد الذى يُسمح به يوضع فى خدمة الإلغاء الذاتى للتأمل فى الذات العارفة، تسوغ نظرية العناصر استراتيجية "أنا لا تعطى بالاً لشيء، وتحل الشيء ذاته فى ارتباط مؤقت لعناصر متبدلة"<sup>(٢٧)</sup> هذه الاستراتيجية تكشف القناع عن أوهام عالم الحياة الطبيعى وتشى بالتأمل المرتبط بها كما لو أنه مبارزة مرايا.

الفارق بين الجوهر والظاهرة يتناسب مع طمس الذاتية، لا يوجد شيء سوى الحقائق، والحقائق بالمعنى المؤكد إنما هى الإحساسات المجسدة لعناصر بناء عالم الجسد والوعى، وبهذه الإحساسات يكون الكون ممثلاً بصورة متساوية وبلا ثغرات، وهى المعطى يقيناً ومباشرةً فى المستوى الأخير، وهى فى الوقت ذاته الموضوعى الراسخ والذى لا جدال حول، ما خ يوضع الإحساسات لما فى ذاتها *Ansich*، وفعالية الحقائق إنما هى عالم الوعى المشيئ كاملاً، وبذلك يكون التعالى *Transzendenz* موجوداً ضمناً فى كل شكل له أهميته، الفعالية المنكشفة *Faktizität* لا تعرف أى تناقض بين الجوهر والظاهرة، ما بين الوجود والمظهر، ذلك لأن الحقائق قد رفعت إلى مستوى الماهية.

"عندما نلاحظ العناصر: أحمر، أخضر، دافئ، بارد وما أشبه ذلك، تلك العناصر التى هى معطاة مباشرة ومتماهية، تكون فيزيائية فى ارتباطها مع مكتشفاتى الواقعة خارج محيطى، كما تكون عناصر سايكولوجية فى ارتباطها مع الشروط الكائنة ضمن محيطى، وهى موجودة يقيناً فى كلا المعنيين، هكذا وبهذه الضربة البسيطة يكون السؤال عن الظاهر والفعلى قد فقد معناه، ونحن لدينا هنا عناصر العالم الواقعى وعناصر الأنا سواء بسواء أمام أعيننا"<sup>(٢٨)</sup>.

"لقد فعلت الفكرة الشعبية عن التناقض بين الظاهر *Schein* والفعلى *Wirklichkeit* فعلت فعلها فى الفكر العلمى - الفلسفى.... وفى الوقت الذى لم يصل العمل على هذه الفكرة إلى نهايته، فقد مارست نفوذاً غير مضمون على مجمل نظرتنا إلى العالم، والعالم الذى نمثل منه قطعة ما فقد من بين أيدينا وضاع فى أبعاد لا مرئية"<sup>(٢٩)</sup>.

[٢٧] المصدر السابق ص ٢٩٠ وما يليها.

[٢٨] المعرفة والخطأ ص ١٠ .

[٢٩] التحليل ص ٩ .



تدرك نظرية العناصر الحقيقة الفعلية على أنها كلية الحقائق، لقد انكشفت وحدة الأشياء ووحدة الوعي من حيث أنها توهم موجود دائماً في خدمة الحياة، كما أنها ترجع إلى مركبات الحقائق، ومن ثم لا يعود بإمكاننا خداع العلم ذاته الذي يصف العلاقات القانونية بين الحقائق، وهو بهذا المعنى أولى لا يمكن تجاوزه من خلال التأمل في شروط موضوعية العلم، الإطار المقولاتي العام من أجل تكوين المفهوم العلموي الذي يقترحه ماخ يتضمن حرمان العلم من أن تُضفى عليه الإشكالية و موضوعية المعرفة لا يمكن إدراكها من أفق الذات العارفة، وإنما تُشتق فقط من مجال الموضوع، تطل نظرية العناصر أولية العلم إزاء التأمل، هذا التأمل لا يكون ذا معنى إلا عندما ينفي ذاته.

"لتحليل تجاربنا وصولاً إلى العناصر بصورة رئيسية ميزة إرجاع المشكلتين " للشيء غير القابل للتقصي "وكذلك "للأنا" غير المقصاة إلى أبسط أشكالهما وأكثرها شفافية وإلى التعريف بالشيئين من خلال ذلك على أنهما مشكلة ظاهرية، في الوقت الذي يقصى فيه كل ما ليس له معنى مما هو تحت البحث، يبرز بصورة أوضح ما هو قابل للبحث فعلياً من خلال العلوم المتخصصة: إذ يتميز الارتباط المتنوع والمتعدد الجوانب للعناصر ببعضها البعض<sup>(٢٠)</sup>."

إن تعين مجال الموضوع يكفي كمعيار لتحديد العلم مقابل الميتافيزيقيا، علمياً تأخذ القضايا كلها صدقيتها من حيث أنها طبقاً لهدفها تصف الحقائق والعلاقات بين هذه الحقائق، ومعيار التحديد حسب الوضعية هو: تصوير الحقائق.

في الوقت الذي يُلقى فيه الضوء على مفهوم الحقيقة بواسطة نظرية العناصر، تبقى بطبيعة الحال وظيفة المعرفة ذاتها قابعة في الظلام، يستطيع ماخ من أجل تحديد الحقيقة أن يقيم الأساس الموضوعي، "ذلك أن حاجتنا العقلية يتم إشباعها، ما دامت أفكارنا تستطيع أن تكون لاحقاً الحقائق الحسية بصورة كاملة<sup>(٢١)</sup>"، ذلك لأن ماخ لا يتطلب التأمل إلا لكي يوجهه ضد ذاته، ولكي يفك الشروط الذاتية للميتافيزيقيا، ويدمر النماذج ما قبل العلمية، في إطار أنطولوجيا الفعل يمكن تحديد المعرفة سلبياً فقط: تراكم ما هو عليه الحال لا يجوز أن يتم تعكيره من خلال التدخلات الذاتية، بالنسبة إلى فعل المعرفة ذاتها لا تبقى سوى الأقوال المبتذلة للواقعية التصويرية

[٢٠] المعرفة والخطأ ص ١٢ وما بعدها.

[٢١] التحليل ص ٢٥٧ .



**Abbildrealismus** المتوارثة: "كل علم ينطلق نحو تمثيل الحقائق في أفكار<sup>(٣٢)</sup>". ماخ يتحدث في مواقع أخرى عن تكييف الأفكار على الحقائق، وهو يسمي البحث **Forschung** تكييف أفكار قصدية<sup>(٣٣)</sup>، ويعنى ماخ بذلك تكييف الأفكار المحاكاتية مع الحقائق بالمعنى، وليس تكييف عضوى ما مع محيطها.

من الواضح أن نظرية العناصر تقدم تفسيراً إضافياً للحقيقة الفعلية وإن كانت تكتفى في الوقت ذاته بتحديد ذاتي للمعرفة، من هنا فإن حالتها الخاصة حافلة بالتناقضات: ففي الوقت الذي تمثل فيه كلية الحقائق من حيث أنها مجال موضوع العلوم، وفي الوقت الذي تحدد فيه العلم كتراكم للحقائق مقابل الميتافيزيقيا، فهي لا تستطيع أن تسوغ تأملاً يتجاوز العلم، وبالتالي لا تستطيع أن تسوغ ذاتها، ليست نظرية العناصر سوى شكل التأمل للعلم، غير أنه شكل يلغى أى تأمل يتجاوز حدود العلم، يستخدم ماخ هذه المعلومة: "ليس من المفروض خلق فلسفة جديدة ولا ميتافيزيقية جديدة، وإنما خلق ما يتناسب مع الطموح الحالى للعلوم الوضعية وتواصل متبادل فيما بينها<sup>(٣٤)</sup>" لا يقتصر ماخ وحده على المنهجية كعلم مساعد، وهو في الحقيقة يمثل الفعلية كمفهوم كلى لما هو عليه الحال، وهو يعين معنى وقائية **Faktizität** الحقائق ليتمكن جذرياً من إلغاء كل الأقوال التي لا يحق لها أن تتطلب الحالة العلمية، من هذه الزاوية يمكن فهم نظرية العناصر على أنها التأمل الذي يدمر التكونات الضبابية للتأمل ذاته، وبالتالي يقصر المعرفة على العلم، يمكن للتأمل أن يلغى ذاته فقط من حيث أنه يعترف للعلم بمجال موضوعات مشروع، وهو بالتالى لا يستطيع أن يكون علماً وإن كان يجد لازماً عليه أن يعلن النقيض من ذلك.

تبقى المشكلة قائمة وهي: كيف يفترض بنظرية العناصر أنها تستطيع أن تصنع في كل علم أقوالاً حول مجال موضوع العلم ضمن الشروط العلمية للوضعية التي تعلق نظرية المعرفة لصالح نظرية العلوم، لأنها تقيس المعرفة فقط على الإنجازات الفعلية

[٣٢] المصدر السابق ص ٢٥٦ .

[٣٣] المصدر السابق ص ٢٦١ وأيضاً ٢٥٨ وما بعدها. تكييف الأفكار مع الحقائق يمثل هدف كل عمل له صلة بعلوم الطبيعة، والعلم يتابع هنا بصورة هادفة وواعية ما يتحقق من تلقاء ذاته بصورة غير ملحوظة في الحياة اليومية، ما دمنا أصبحنا قادرين على الملاحظة الذاتية، فإننا نجد أفكارنا متلائمة بشكل كبير مع الحقائق. الأفكار تقود إلينا العناصر بمجموعات مشابهة مثل الحقائق الحسية، لا يكفي مخزون الأفكار المحدود من أجل تجربة متواصلة ومتنامية، كل حقيقة جديدة تجلب معها متابعة للتلاؤم مع ذاتها، يعبر عن نفسه في سيرورة الأحكام ... الحكم هو بصورة مستديمة تكملة تصور حسي لعرض متكامل لحقيقة حسية.

[٣٤] المصدر السابق ص ٢٧١ .



للعلوم، عندما لا نتحصل على معلومات عن مجال الموضوع هذا إلا من خلال العلم ذاته؟ من جهة ثانية لا نستطيع أن نميز هذه المعلومات بصورة موثوقة عن مجرد التأمّلات إلا عندما نكون في وضع يسمح لنا بالتمييز في كل وقت بين العلم المكوّن للحقائق وبين الميتافيزيقيا انطلاقاً من معرفة سابقة لمجال الموضوع، فقط على طريق أنطولوجيا فعلية تقود نظرية العناصر إلى تعليل علموى للعلم، الذى يستبعد كل شكل من أشكال الأنطولوجيا من حيث أنها لا قيمة لها، هذه الحلقة تُغطى بشيء من الموضوعية **Objektivismus** التى تعبر عن نفسها فى منع غير متأنٍ للتأمل الذاتى للمعرفة، وبذلك تُحصّن نظرية معرفة للفهم الإنسانى الصحيح غير مصنوعة بصورة دقيقة والتى تبعاً لها تُراكم المعرفة الحقيقة الفعلية أو تصور الحقائق فى أفكار ضد الشك الممكن، وبها نتبين كيف تتحقق نظرية العناصر وأية حالة تتخذ لها.

ماخ يختار الفيزياء وعلم النفس الذى يتبع منهج العلوم الطبيعية كنموذج لأن حالتها العلمية تبقى مؤكدة بما يكفى من خلال الإجماع **Konsensus** الذى يناله، ويُسقط ماخ العلمين على مستوى واحد لكى يكتسب نسق مرجعية يكون فيه الاثنان متساويين، أما نتيجة هذا التكامل الخاص بالتعينات الأكثر عمومية لموضوعات ممكنة من الفيزياء ومن علم النفس التجريبي المعاصر فهى الفرضيات الأساس فى نظرية العناصر، وهى تحدد مجموع الحقائق، التى يمكن أن تُصنّع لموضوع تحليل خاص بالعلوم التجريبية إجمالاً، وتخدم من جانبها فى وضع خط فاصل بين العلم والميتافيزيقيا، ولكن بدلاً من استقصاء ارتباط مجال موضوع تلك العلوم النموذجية لتمييزها سواءً عن الإطار المقولاتى أو عن عمليات القياس، وبالتالي تتبع تكون الحقائق من خلال المنهج وتقنية البحث، فإن ماخ يجد أنساق مرجعية متكاملة ومعقدة على أنها إدراك للحقيقة الفعلية ذاتها، والقواعد المنهجية لإدراك هذه الحقيقة تُسقط على شاشة الحقيقة الفعلية ذاتها لكى يعاد تفسيرها لتصبح أنطولوجيا لما هو فعلى.

هذا الحدث يمكن تسويغه فقط عندما نقر بعتبة العلوم النموذجية التى يوجد إجماع حول علميتها، والتى تصف الحقيقة الفعلية بصورة كافية. أى تماماً كما هى، وهذه هى الفرضية الأساسية للموضوعية، التى تستند إلى التأكد من أن التقدم الفعلى للعلوم النموذجية مثل الفيزياء، إنما هو وحده الذى يؤكد صدقية مقولة موثوقة عن المعرفة، الاعتقاد العلموى يشجع على قبول الفرضية الموضوعية بأن المعلومات العلمية تدرك الحقيقة وصفاً، إلا أن هذا الاعتقاد لا يسمح لنا بأن نبين بشكل معقول كيف ندرك موضوعات البحث التجريبي - التحليلي من حيث أنها متكونة، وأن ندرك الشروط الترسندنتالية للموضعة مقابل مجال الموضوع كحجم مستقل، مع اشتراط الموضوعية،



كثيراً ما تعطى أنساق المرجعية المعممة لعلوم نموذجية موجودة مفسرة أنطولوجياً القاعدة التي يمكن إرجاع الذات العارفة إليها تجريبياً مع جميع إنجازاتها المعرفية، أما الوضعية الجديدة فتزعم جانباً هذا الحل الذي يقترحه ماخ من حيث أنه سايكولوجي، غير أن الحاجة سوف تتكرر بالنظر إلى وجهة النظر المركزية على مستوى نقد السايكولوجية المتحقق، وذلك في معسكر لم يعد يميل إلى هذه الاصطلاحية.

الموضوعية التي تضيفى الدوغمائية على التفسير ما قبل العلمى للمعرفة كتراكم للحقيقة الفعلية تقصر الدخول إلى هذه الحقيقة على البعد الذى يترسخ من خلال الموضوعة المنهجية للحقيقة من نسق مرجعية خاص بالعلم، وهى تمنع التبصر بقبليّة نسق المرجعية هذا لسبر أغوارها، كما تمنع طرح أية مساءلة إزاء احتكاره للمعرفة، وحالما يحدث ذلك تنهار العقبة الموضوعية لنظرية العلم، وحالما نتنازل عن إضفاء الأنطولوجيا المضللة نستطيع أن نفهم نسق مرجعية علمى ومعطى على أنه نتيجة تفاعل الذات العارفة مع الحقيقة الفعلية.

يدشن شارل بيرس قبل غيره بُعد نظرية علم محصنة، وهو ودلتاى يتابعان بصورة معمقة طرح المساءلة والاستخدام اللغوى لكأنت، يعى بيرس كل الوعى بأنه يمارس المنهجية من موقع نظرية المعرفة، وهو يستعير تعبير نظرية المعرفة **Theory of Cognition** حرفياً من اللغة الألمانية(\*) .

[\*] تشارلز بيرس، الأوراق المجموعة. هارتس هورن وفاير، المجلد الثانى، ص ٦٢.



## ٥- منطق البحث لدى تشارلز بيرس استحالة واقعية كلية مجددة لغوياً

لا يستسلم بيرس للموقف الموضوعي الذي تتبناه الوضعية القديمة، ما أسهم في ذلك بالتأكيد هو تعمقه في التقليد الفلسفي، ولا سيما في الفكر الشولاستي للعصر الوسيط المنصرم، إضافة إلى فلسفتي كل من كانت وبيركلي، غير أن الأمر الحاسم جاء منذ البداية نتيجة للتأمل الموجه في التجربة الأساس للوضعية، لقد منح تقدم المعرفة المرتبطة بالعلوم الطبيعية والمؤكد منهجياً منح كانت الحافز لاستقصاء الشروط الترنسندنتالية للمعرفة بصورة إجمالية، مما حدا بأوغست كونت وبغيره من الوضعيين إلى أن يطابقوا المعرفة بالكامل مع العلم، وكان أول ما قام به بيرس هو استيضاح قيمة هذه التجربة، فالتقدم العلمي لا يدفعنا فقط إلى أن نأخذ العلم سايكولوجياً بجدية على أنه معرفة نموذجية، وإنما أن نرى أكثر من ذلك في التقدم ذاته ما هو نموذجي في العلم، التقدم المعرفي المعترف به مشاركة بين الذوات للعلوم النظرية التطبيقية إنما هو نسقياً السمة التي ميزت العلم الحديث عن المقولات الأخرى للمعرفة.

ما يميز بيرس عن كل من الوضعية القديمة والوضعية الجديدة هو الرؤية، بأنه ليس على المنهجية أن تشرح البناء المنطقي للنظريات العلمية، وإنما منطق الطريقة التي تُكتسب بمساعدتها نظريات علمية، ومن ثم ندعو المعلومات علمية فقط عندما لا يوجد لصدقيتها إجماع نهائي، وإنما يمكن أن يُحقق مع هدف التوافق النهائي إجماع دائم وغير قسري، لا يقوم الإنجاز الفعلي للعلم الحديث بالدرجة الأولى على إنتاج أقوال صحيحة ومحكمة حول ما نسميه واقعاً، بل إن العلم يختلف عن المقولات الموروثة للمعرفة من خلال منهج ما يحقق عبر إدراكنا - الوصول إلى مثل هذا الإجماع الدائم واللاقسري.

"يتميز البحث من حيث المبدأ عن المناهج (الأخرى) بأن في طبيعة الاستخلاص النهائي الذي يقود إليه نُحدد مسبقاً، في أي حال من البداية و دونما علاقة بالحالة الأولية للرأي، ونحن نحتاج فقط إلى شخصين اثنين لكي يستقصى كل منهما بمعزل عن الآخر من خلال سؤال ما، عندما تتقدم سيرورة البحث بصورة كافية سيصل الشخصان إلى اتفاق فيما بينهما، نون أن ينتقص من هذا التوافق أي بحث قادم أو متواصل"<sup>(٣٥)</sup>.

[٣٥] منطق ١٨٧٢ المجلد السابع ص ٢١٩ .



على الرغم من أننا لا نستطيع أن نعطي لنقطة زمنية أية نتيجة مفردة للبحث الحالي تتطلب الصدقية الحاسمة، فإن المنهج العلمى يمنحنا اليقين بأن أى سؤال مصاغ بشكل كافٍ لا بد أن يجد حلاً حاسماً إذا ما دُفعت سيرورة البحث بما يكفى من التقدم، لذلك فإن حالة الأقوال العلمية تتضمن لحظتين: العلاقة المنهجية تضمن قابلية إمكانية مراجعة كل الأقوال المفردة وكذلك إمكانية المبدئية لجواب نهائى عن أية مشكلة علمية تظهر على الساحة.

ينطلق بيرس فقط من حقيقة التقدم المعرفى للعلم الحديث والذي لم يختلف عليه جدياً حتى الآن من قبل أحد، فهو يحول الحقيقة إلى ما هو مبدئى، من حيث أنه يستخلص: بأن الطريق قد تحددت مرة وإلى الأبد مع إضفاء المؤسساتية على سيرورة البحث، وعلى هذا الطريق يجب أن نصل إلى إدراكاتنا التى نسميها معارف، لأنها تجد اعترافاً مشتركاً بلا قسر وبصورة دائمة، وما دامت سيرورة البحث لم تُختتم بالكامل لا يمكننا أن نميز بشكل نهائى الأقوال الصحيحة من الخاطئة فى مجموع النتائج الصالحة كلها، ولأننا متأكدون من حقيقة التقدم المعرفى فإن الأمر يجب أن يسير هكذا: حجم مجالات الواقع قد ازداد بمقياس البحث المتقدم، كل سيرورات البحث القادمة تتجمع فى حالة غير محددة زمنياً، ولكنها قابلة للاستباق أساساً، وفيها تصبح كل المواقف الصالحة أقوالاً صحيحة حول الواقع Realität.

لا يستطيع بيرس بطبيعة الحال إلا أن يؤكد ذلك عندما يتطلب الصلاحية النهائية، أى من أجل افتراض قبول تقدم فعلى للمعرفة العلمية، والآن نحن لا نستبعد الحقيقة التى ترى بأنه يوجد حتى الآن إجماع غير قسرى حول هذا الرأى، و مراجعة مقبلة له، ومن جهة أخرى تكون الحجة فى متناول بيرس بأننا يجب أن ننظر إلى إدراك معلل ومعترف به مشاركة على أنه صحيح، كيف أن صدقيته لم تضاف - عليها الإشكالية من خلال تجربة غير مُتكهن بها، القصد المنهجى للشك من أجل الشك ذاته يبقى مجرداً، حتى الآن تكون سيرورة البحث قد دفع بها إلى حالة من اليقين، ذلك أنه يوجد تقدم معرفى، ولا توجد حقيقة تززع هذا التفسير، غير أن حجة الحس العام التى تُقصى الشك المبدئى تشترط بالمعنى الصارم الفرضية البرغماتية التى توجد تحت النقاش: ذلك أننا يجب أن نحسب حساب التوظيف الفعال لسيرورة تعلم متراكمة منظمة ذاتياً، فى نقد إحدى طبقات أعمال بيركلى يشرح بيرس هذه القناعة الأساس هكذا:

”كل فكر بشرى وكل رأى إنما يحتويان عنصراً اعتبارياً وخاضعاً للمصادفة، ومتعلقاً بالحدود، التى توضع بالنسبة إلى الفرد من قبل



علاقاته وقدراته وميوله، بإيجاز عنصر الخطأ، غير أن رأى البشرى يميل بصورة عامة وعلى المدى الطويل إلى شكل محدد هو الحقيقة، والمرء يعطى لجوهر إنسانى ما معلومات كافية بالرجوع إلى سؤال ما، مما يدفع بالمسألة إلى الجدل الكافى فكرياً، وهكذا يتمخض الأمر عن نتيجة مؤداها أنها ستصل إلى الاستخلاص الذى هو تماماً واحد، والذى سيصل إليه الآخرون جميعاً ضمن ظروف ملائمة بصورة كافية ... على كل سؤال يوجد جواب صحيح، استخلاص نهائى يمكن إرجاع رأى كل إنسان إليه، يمكن للمرء أن يحيد عنه لبعض الوقت، غير أنه بعد أن يعيش التجارب ويكون لديه وقت للتفكير لا بد أن يصل إليه فى النهاية، لا يحتاج الفرد إلى أن يعيش طويلاً كي يصل إلى الحقيقة (الكاملة)، إذ أنه يوجد فى رأى كل فرد بقية من الخطأ، ومن المؤكد كشرط أنه يوجد رأى محدد يميل إليه العقل البشرى بالكامل على المدى الطويل، هنالك استعداد كامل للوصول إلى اتفاق حول أسئلة كثيرة، وسوف يتم الوصول إليه عندما نُعطى الوقت الكافى لذلك<sup>(٣٦)</sup>.

يستدل بيرس من تجربة التقدم المعرفى سيرة تعلم جمعية وموجهة للنوع البشرى اتخذت صورة منهجية على مستوى البحث المنظم، وبذلك يقر بالواقعة الفعلية بأن المنهج العلمى يضمن التقدم النظامى للبحث، هذه الفرضية لا يمكن أن يختلف عليها بصورة جدية، ولكن عندما يريد بيرس أن يدلل على عدم جعلها موضع الخلاف، عليه أن يبرهن منهجياً شروط إمكانية تقدم معرفى مُأسس، بهذا المعنى يمكن فهم نظريته فى العلم كمحاولة لشرح منطق التقدم العلمى.

بيرس يحقق منهجية العلوم فى شكل استقصاءات منطقية، وهو يستخدم حيال ذلك مفهوم المنطق بطريقة خاصة، وهو لا يقصر نفسه على تحليل علاقات صورية بين رموز، أى على الشكل الصورى للأقوال ومنظومات الأقوال، ولا يرجع إلى بعد نظرية المعرفة الذى دشنته كانت، كما أن منطق البحث يوجد على مسافة واحدة بين المنطق الصورى والمنطق الترنسندنتالى، وهو يتجاوز مجال الشروط الشكلانية لصدقية الأقوال، غير أنه يبقى خلف التعينات المكونة لوعى ترنسندنتالى بالنسبة إلى المعرفة إجمالاً، ومنطق البحث يطلق مفهوماً منهجياً عن الحقيقة، وهو يشرح القواعد التى تُكتسب طبقاً لها

[٣٦] أوراق مجموعة VIII فى الألمانية أبل: أعمال تشارلز بيرس المجلد الأول ١٩٦٧ ص ٢٥٩ وما يتلوها: ترجمة ج. فارتنبيرغ. أنا أشكر السيد فارتنبيرغ من أجل ترجمة هذه المواقع التى لم تكن قد وجدت فى المجلد الأول، وهذا يصح بالنسبة إلى الاقتباسات كلها التى تبرهن الرجوع إلى الأعمال المجموعة.



أقوال صحيحة عن الواقع *Realität* "المنطق هو نظرية الحقيقة، من حيث طبيعتها والنوع والطريقة وكيف يمكن اكتشافهما"<sup>(٣٧)</sup> يمتد منطق البحث مثل المنطق الترنسندنتالي إلى علاقة تكون المعرفة، غير أن هذه العلاقة المنطقية كسيرورة بحث تتحقق ضمن شروط تجريبية: "العلم يعنى طريقة حياة بالنسبة إلينا"<sup>(٣٨)</sup> لقد تكاملت فى سيرورة البحث الترابطات المنطقية للرموز والترابطات التجريبية للأحداث لتصبح نوعاً من طريقة حياة *Lebensform* .

"عندما يسأل الإنسان نفسه إلى ماذا يرجع النجاح الباهر للعلم الحديث، عند ذلك تكون توقعاتى بأنه لكى يصل الإنسان إلى سر هذا النجاح، يجب أن ينظر بالضرورة إلى العلم على أنه حى، ومن هنا ليس كمعرفة مكتسبة وإنما كحياة عيانية للناس الذين ما ينفكون يعملون عليه من أجل أن يستنبطوا الحقيقة"<sup>(٣٩)</sup>.

يدرك بيرس العلم من صميم أفق البحث المنهجى، على أنه يفهم البحث كسيرورة حياة، التحليل المنطقى للبحث لا يتوجه لذلك إطلاقاً نحو إنجازات الوعى الترنسندنتالى، وإنما نحو إنجازات الذات التى تحمل سيرورة البحث بالكامل ونحو مجموع الباحثين الذين يحاولون تحقيق مهامهم بصورة تواصلية.

"... ليس من الضرورى أن نناقش طبيعة الفهم، فقط بالقدر الذى توجد فيه قدرات معينة ضرورية لكل فهم يفترض فيه أنه يستطيع ممارسة البحث بصورة إجمالية، بهذا القدر يجب أن تكون هذه القدرات متأملة من قبلنا."<sup>(٤٠)</sup>

من جهة ثانية يكون منطق البحث من خلال أنه يفهم سيرورة البحث كبراكسيس حياة يكون العالم، ويلتزم بموقف منطق ترنسندنتالى، وهو لا يستطيع أن يسقط ثنائية فى الموقف الموضوعى، الذى تتجلى فيه المعرفة على أنها وصف للواقع قابل للاستبدال من قبل الذات العارفة، يرى بيرس أن الحقيقة الفعلية تتكون بدايةً وبالكامل كمجال موضوع *Objektbereich* للعلوم ضمن سيرورة البحث، وهى محصنة ضد إضفاء

[٣٧] منطق ١٨٧٤، المجلد السابع ص ٢٢١.

[٣٨] الطريقة العلمية، المجلد السابع ص ٥٤.

[٣٩] المصدر السابق، المجلد السابع ص ٥٠.

[٤٠] منطق ١٨٧٩، المجلد السابع ص ٢٢٦.



أنطولوجية الأشياء، عندما تصبح تلك الأقوال وحدها بوصفها حقيقة Wahr يمكن أن ينتج حولها إجماع دائم وغير قسري بقوة المنهج العلمى، عند ذلك لا يمكن أن تعنى الواقعية Realität شيئاً سوى المفهوم الكلى للوقائع التى يمكن أن نكتسب حولها إدراكات نهائية، الفعلية تمثل مفهوماً ترنسندنتالياً، غير أن تأسيس موضوعات تجربة ممكنة لا يترسخ من خلال التجهيز المقولاتى لوعى ترنسندنتالى وإنما من خلال آلية سيرورة البحث كآلية سيرورة تعلم متراكمة ومنظمة ذاتياً<sup>(٤١)</sup>.

على أن بيرس يسارع إلى التأكيد بأن مفهوم الفعلية المرتبط بمنطقية البحث والمناسب لمفهوم الحقيقة المنهجى لا يتضمن المثالية، على الرغم من أنه لا معنى للحديث عن واقع غير قابل للتعرف، فإن الحقيقة الفعلية موجودة مستقلة عن معرفتنا الفعلية.

"يمكن للمرء ... أن يقول بأن رؤية الواقع هذه للتحديد المجرد الذى أعطيناه عنه، إنما هى متناقضة مباشرة إلى الحد الذى تسمح فيه بوجود خصائص الواقعى مرتبطاً بما تم التفكير فيه حوله، غير أن الجواب على ذلك هو أن الواقع من جهة ليس محتاجاً بالضرورة إلى أن يكون مستقلاً عن الفكر عموماً، وإنما فقط عما أفكر فيه حوله أنا أو أنت أو عدد محدد من الناس، وأنه من جهة ثانية، وعلى الرغم من أن موضوع المعنى النهائى متعلق بما هو ذلك الرأى، ومع ذلك ليس ذلك الذى نسميه رأياً والذى يتعلق بما أفكر فيه أنا أو أنت أو أى شخص آخر. إن فسادنا (انحرافنا) مع فساد الآخرين يمكن أن يؤجل ترسيخ ذلك الرأى إلى مالا نهاية، وهم يستطيعون عن طريق الفكر حتى أن يمنحوا لقضية اعتباطية اعترافاً عاماً، مثلما يمكن أن يستمر نوع الإنسان فى الحياة، وبالتأكيد فإن هذا لا يمكن أن يغير طبيعة قناعة أفراد النوع أولئك، تلك القناعة يمكن أن تكون وحدها نتيجة البحث الذى دُفع إلى الأمام بصورة كافية، وعندما ينشأ نوع جديد بعد انطفاء نوعنا،

[٤١] "عقول متعددة يمكن أن تنطلق من حدوس متناقضة خارجياً، فسيرورة البحث تقوِّدهم من خلال قوة خارجية عن إرادتهم إلى النتيجة ذاتها، فاعلية الفكر هذه التى لا نريد أن ننقاد من قبلها إلى حيثما نريد، وإنما إلى هدف معين سلفاً. هذه الفاعلية تشبه القدر، لا يوجد تغيير لوجهة النظر المختارة، لا يوجد اختيار حقائق أخرى للدراسة، لم يحصل أن استطاع الميل الطبيعى للفهم أن مكن الإنسان من التخلص من الرأى المعد سلفاً، هذا الأمل الكبير مقرر فى مفهوم الحقيقة والواقع، الرأى الذى هو محدد من القدر لكى يوافق عليه فى النهاية كل الباحثين، إنما هو ما تفهمه الحقيقة، أما الموضوع الذى يمثل من خلال هذا الرأى فهو الواقعى Reale، وهكذا يمكن لى أن أشرح الواقعية (كيف يمكن أن تجعل أفكارنا واضحة، المجلد الخامس ص ٤٠٧ إلى ص ٣٤٩).



مزود بالقدرة والعزيمة على البحث، عند ذلك يجب أن يكون هذا الرأي الصحيح هو الذي تم الوصول إليه في النهاية ... الرأي الذي نتج أخيراً من صميم البحث لا يتعلق بما يمكن أن يفكر فيه كائن ما فعلياً، وإنما حقيقة ما هو واقعي Real، الذي لا يرتبط إلا بالحقيقة الواقعية، ذلك أن البحث إليها محدد، في النهاية أي عندما تكون قد تمت ممارستها بما يكفي من الزمن لكي تقود إلى التأكد من هذا الواقع<sup>(٤٢)</sup>.

مفهوم الواقع المرتبط بمنطق البحث يبتعد إلى حد كبير عن مفهوم الطبيعة الترنسندنتالي لكأنت، كما عن المفهوم الوضعي لعالم الحقائق لأوغست كونت، نسق المرجعية هنا إنما هو إلى حد كبير سيروية بحث تعمل على إضفاء الإشكالية على الإدراكات الصحيحة وتقيم استراتيجية موثوقة لتكتسب إدراكات غير إشكالية، وبالتالي لتلغى أي شك يظهر لصالح أشكال جديدة من اليقين، إنه الشك المنهجي الذي يضع كلية إدراكاتنا تحت المساءلة تجريبياً، فقط من أفق قناعات غير إشكالية نستطيع في كل مرة أن نخضع قسماً معيناً من فرضياتنا إلى سيروية البحث، ولكننا لا نستطيع قبلياً أن نطابق إدراكاً يمكن أن نملك عنه مبدئياً اليقين، بأنه ذو صدقية حاسمة ولا يمكن أن يعتريه الشك في المستقبل أيضاً، وبدلاً من الشك الكلي يظهر الشك العام احتمالاً. وأيضاً لا يستثنى منه حقيقة ولا مبدأ، لذلك يمكن للفكر الذي يناظره وجود الواقع كقابلية معرفة أن لا يستند إلى بداية مطلقة أو إلى قاعدة غير مرعزة:

"إنه لمن الخطأ أن نقول، بأن الفكر يجب أن يقوم إما على مبادئنا الأولى، وإما على حقائقنا الأخيرة، لأننا لا نستطيع أن نرجع إلى ما وراء ذلك الذي لسنا قادرين على الشك فيه، ولكن لن يكون من الفلسفة في شيء أن نقبل حقيقة خاصة لا يمكن أن تتعرض إطلاقاً للشك<sup>(٤٣)</sup>."

يوجه بيرس اهتمامه في وقت واحد ضد الفكر التجريبي الأولى وضد الفكر العقلاني: فوضوح الإدراك الحسي يزين لنا المعطى النهائي، تماماً مثل وضوح الحقائق العليا لما هو معلل أخيراً لو كان لدينا مدخل حدسي لما هو مباشر، لكن يمكن لنا أن نميز الحدوس باليقينية اللامتوسطة عن المعارف الاستدلالية، غير أن الخلافات حول المنابع الصحيحة للمعرفة الحدسية لم يكن من شأنها إطلاقاً أن تقود إلى إجماع مرضٍ، وهذا يشير إلى أننا لا يوجد بتصرفنا قدرة حدسية مباشرة كي نطابقها

[٤٢] المصدر السابق، المجلد الخامس ص ٤٠٩ أبل ٢٤٩ وما بعدها.

[٤٣] منطق ١٨٧٣، المجلد السابق ص ٢٢٢.



بصورة مقنعة، يصل بيرس إلى الاستخلاص بأنه لا يمكن وجود معرفة<sup>(٤٤)</sup> غير متوسطة من خلال معرفة سابقة، وسيروية المعرفة إنما هي استدلالية في مراحلها جميعاً، يتحدث بيرس عن سلسلة من الاستنتاجات "غير أن بداية ونهاية هذه السلسلة غير مدركتين بشكل واضح"<sup>(٤٥)</sup> لا توجد قضايا أساسية دونما تعليل من خلال قضايا أخرى لها صفة المبادئ التي يحق لها أن تملك صدقيتها، كما لا توجد عناصر نهائية للإدراك تبقى يقينية بمعزل عن تفسيراتنا بصورة غير مباشرة، حتى أبسط أشكال الإدراك ذاته إنما هي نتاج حكم ما، وهذا يعنى نتاج استخلاص متضمن<sup>(٤٦)</sup>.

نحن لا نستطيع أن نفكر في حقائق غير مفسرة بطريقة ذات معنى كامل في الوقت الذي تدور فيه المسألة حول حقائق لا تظهر في تفسيراتنا، من جانب آخر تكون كل قاعدة تجربة نستند إليها بطريقة التفكير إنما هي متوسطة من خلال تفسيرات مستخلصة ت ضمناً، وهي كاستخلاصات مشوهة تبقى مشدودة إلى علامات تحمل وظيفة التمثيل، ولهذا السبب تتحرك الإدراكات أيضاً في بعد تمثيل العلامة<sup>(٤٧)</sup> Zeichenrepräsentation. من جهة ثانية لا يمكن لقاعدة التجربة أن تكون متوسطة

[٤٤] السؤال السابع فيما يخص قدرات معينة، المجلد الخامس ص ٢٥٩ وما بعدها.

[٤٥] المجلد السابع ص ٣٣٧.

[٤٦] لأنه ليس من الممكن أن نعرف حدسياً بمعنى أن المعرفة المعطاة ليست متعينة من خلال معرفة سابقة، فإن الطريق الوحيد الذي يمكن أن نعرف بواسطته موجود في استخلاص فرضي من صميم الحقائق الملاحظة، لكن أن نقدم معرفة تعينت عن طريق معرفة معطاة تحديداً، رأساً يعني أنه علينا إيضاح تعينات هذه المعرفة، وهذا هو الطريق الوحيد من أجل توضيح هذه التعينات لأنه كلياً من خارج الوعي الذي يمكن أن يقبله المرء كمحدد، يمكن مثل هذا الوعي في مثل هذه المعرفة، التي هي معينة أن يعرف وأن ينال القبول، المسلمة بأن معرفة تعين فقط من خلال شيء ما مطلق خارجنا، تعنى أيضاً. أن تعيناتها لا يمكن شرحها، الآن هل هذه فرضية لا يمكن تسويغها تحت أي ظرف، إلى المدى الذي يكون فيه التسويغ الممكن من أجل أية فرضية، ذلك أنها تشرح الحقائق، وأن تقول بأنها موضحة، وأن تفترض في الوقت ذاته بأنها غير قابلة للإيضاح. إنه تناقض ذاتي "فيما يخص قدرات معينة، المجلد الخامس ص ٢٦٠، أبل ص ١٧٧.

[٤٧] يستبق بيرس فلسفة كاسيرر بصورة ما عن الأشكال الرمزية، في تقليد الكانتية كان كاسيرر الفكر الأول الذي حقق انعطافة من نقد الوعي الترنسندنتالي إلى النقد اللغوي، لم يعد باستطاعة الذهن أن يحقق تركيب الظواهر عارياً؛ الرموز فقط بداية تجعل آثار ما هو غير معطى شفاقة في المعطى. بذلك يصبح ما يخص عالم الداخل حاضراً أمام الروح من حيث أنه ينسج أشكالاً من ذاته يمكن بدورها أن تمثل حدسياً حقيقة فعلية غير متاحة، لا تبدو الحقيقة إلى العيان إلا كحقيقة ممثلة dargestellt، وهكذا فإن التمثيل الرمزي إنما هو الوظيفة الأساس للوعي الترنسندنتالي، ومن هنا فإن بيرس على قناعة بأنه لا يوجد عنصر في الوعي الإنساني لا يماثله شيء ما في الكلمة." (المجلد الخامس ص ٣١٤، أبل =



بشكل كلى من خلال الفكر، وسيرورة الاستخلاص المرتبط بالعلامة، بصرف النظر عن القوانين المنطقية التى تتبعها هذه السيرورة ، إنما هى متعلقة بتدفق المعلومات، وهى لا تتحرك بصورة محايدة، وإنما تستقبل نبضات التجربة، وإلا لكان على بيرس أن يضحى مثالياً بالفارق بين الفكر وبين ما هو فعلى مُختبر بصورة محسوبة، ليس باستطاعتنا يقيناً أن نقفز فكرياً خارج بُعد التوسط، ذلك لأن المعارف كلها استدلالية، وما دمنا نتابع استخلاصاتنا انطلاقاً من مقدماتها فسوف نبقى أسرى فى الدائرة المغلقة لتفسيراتنا: وحتى المعطيات الأخيرة ظاهرياً سوف تنحل ثانية فى تفسيراتنا، من المؤكد أن سيرورة التحول من المواقف التى أضفيت عليها الإشكالية إلى تفسيرات جديدة معترف بها لا تُحرض إلا من قبل محركين أوائل مستقلين يشهدون على مقاومة الواقع ضد التفسيرات الخاطئة، ويتحولون إلى بواعث لسيرورات الفكر.

هذا التصور يـؤدى إلى صعوبة ما تعيد إشكالية الشئ "فى ذاته" الى مستوى جديد، كما أن مفهوم الحقيقة المرتبط بمنطق البحث الذى يربط صدقية الأقوال إلى منهج تحقق الإجماع، يقود كما أشرت سابقاً إلى مفهوم فعلية خاص بمنطق اللغة، وهو يقصر الواقعية على مجال وقائع يمكن أن تمثل مبدئياً فى استخلاصات مقنعة، عندما تتم مطابقة "الوجود" مع "قابلية المعرفة" بهذا المعنى فإن مقولة "الشئ فى ذاته"

(ص ٢٢٣). إن الإنجاز التلقائى لتمثيل العلامة هو شرط الاستقبالية الممكنة، لا يتطابق نموذج الواقعية التصويرية بالنسبة إلى أية مرحلة من مراحل المعرفة، حتى بالنسبة إلى الطبقات الأساسية للإدراك. "إذا كانت الحال كذلك سيكون ما يجرى تحت اسم تداعى الصور تداعياً فعلياً للأحكام، يتجه تداعى الأفكار كما يقال طبقاً لثلاثة مبادئ هى: التشابه، التجاور والسببية. وسيكون فى الوقت ذاته من الصحيح أن نقول بأن العلامات بما تحدد، تحدد على أساس المبادئ الثلاثة: التشابه، والتجاور والسببية. وسيكون خارج أى سؤال أن كل شئ علامة Zeichen بالنسبة إلى الكل إنما هى ما يتداعى بصورة مستديمة مع هذا الكل من خلال التشابه، والتجاور والسببية، علماً بأنه من الطبيعى أن يتشأ شك فيما إذا كانت كل علامة تستدعى إلى الذاكرة الموضوع الذى شملته هذه العلامة. وهكذا يقوم تداعى الأفكار على أن حكماً يستدعى حكماً آخر تكون العلامة منبثقة عنه، غير أن هذا ليس شيئاً سوى الاستخلاص (نتائج أشكال العجز الأربعة. المجلد الخامس ص ٢٠٧، أبل ص ٢١٧). إلا أن بيرس لم يستطع مثل كاسيرر أن يضع الوحدة الترنسندنتالية للوعى تحت سيرورة توسط العلامة: أساساً ليست سيرورة توسط العلامة سوى استخلاص يتأسس فيه الفهم أولاً. "الإنسان يخلق الكلمة، والكلمة تعنى اللاشئ الذى لا يسمح المرء بأن يعنيه، والذى ليس موجهاً إلا لإنسان ما. ولكن لأن الإنسان لا يستطيع أن يفكر إلا بكلمات أو برموز أخرى خارجية، فإنه يمكن لهذه الكلمات ولهذه الرموز أن تقول النقيض: أنت تعنى لا شئ ذلك الذى لم نعلمك إياه، وفقط إلى الحد الذى تظهر فيه كيفية توجيهك نحو كلمة ما على أنها تفسر فكرتك. وفى الحقيقة يتبادل الناس فيما بينهم فاعلية التربية، وكل تنامٍ لمعلومات إنسان يتضمن تنامياً مساوياً لمعلومات كلمة ما." (المجلد الخامس ص ٢١٢، أبل ص ٢٢٣).



تصبح عديمة المعنى: "ليس لدينا مفهوم عن مطلق غير قابل للمعرفة"<sup>(٤٨)</sup> من جهة ثانية فإنما هو مباشر يستقبل في تفسيرات فكرنا المستخلص، دون أن يكون بإمكانه أن يمثل كمباشر وكمعطى نهائى، يجب على بيرس أن يؤكد استقلالية المحركين الأوائل المفردين وغير المتوسطين رمزيًا، مقابل توسط كلى لقاعدة التجربة التى يمكن أن تمتص فعلية الحقيقة وكيفياتها الخاصة فى محايثة سيرورة فكر تدور حول ذاتها، ولا يمكن أن تكون الواقعية *Realität* من نصيب هؤلاء، على الرغم من أن كل أقوالنا عما هو واقعى *Reales* متأسس فيهم إلى حد كبير، مفهوم الواقعية الذى يشتقه بيرس من مفهوم الحقيقة المنهجى يمنح أية فكرة حول ما هو نهائى واضح و غير متوسط، يقال عنه: "إنه يسير" كذلك الذى لا يقبل التحليل، ولا يقبل الشرح، ليس بالروحى، و يتدفق كتيار متواصل عبر حياتنا<sup>(٤٩)</sup>. يجب أن تثبت الحقيقة والفعلية والتعدد النوعى طبقاً لحالات الوعى الحاضرة مباشرة، علماً بأنه ليس لهذه الأشياء كلها ما يماثلها فى الواقع لأنها لا تمثل شيئاً، لأن ذلك الذى يناظر تعيينات خاصة لتيار وعى مستمر ليس واقعياً *Real*. وبيرس لا يخبئ هذه الصعوبة:

"فى كل لحظة نجد أنفسنا مالكى معلومات محددة، ومالكى عدد من معارف مستنبطة منطقياً من خلال الاستقراء والفرضيات من معارف سابقة عليها، هى أقل عمومية وأقل وضوحاً، ونملك منها وعىاً أقل حيوية، وهذه بدورها قد تم استنباطها من معارف أخرى كانت أقل عمومية وأقل وضوحاً وأقل حيوية، وهكذا رجوعاً إلى الوراء حتى الأول المثالى الذى هو مفرد بالكامل وخارج الوعى تماماً، هذا الأول المثالى المفرد، هو الجزيئى، الشئ فى ذاته، وهو كممثل هذا الشئ لا يوجد بتاتاً، وهذا يعنى أنه لا يوجد شئ فى ذاته بعيداً عن مرجعية الفهم، على الرغم من أن الأشياء التى توجد بالعودة إلى الفهم لها وجودها الأكيد عندما يُصرف المرء النظر عن هذه العلاقة، إن المعارف التى تصلنا من خلال سلسلة لامتناهية من الاستقراءات والفرضيات (تلك السلسلة التى على الرغم من أنها كجزء مما قبل المنطق ولانهائية، فإن لها بداية فى الزمن كسيرورة مستمرة) تقسم إلى نوعين، معارف حقيقية ومعارف غير حقيقية، أو مثل معارف موضوعها واقعى، ومعارف موضوعها غير واقعى

[٤٨] المجلد الخامس ص ٢٦٥ .

[٤٩] المجلد الخامس ص ٢٨٩ .



ولكن ماذا نعنى بكلمة واقعى؟ إنه مفهوم كان علينا أن نمثلكه لأول مرة عندما اكتشفنا أنه يوجد ما هو غير واقعى، وهم، وهذا يعنى عندما صبحنا أنفسنا للمرة الأولى. والآن إنه التمييز الذى يُطلب بمفرده منطقياً على أساس هذه الحقيقة، التمييز بين واحد يوجد بالتعينات الداخلية الخاصة، إلى أشكال النفى التى تنبع من فرط الحساسية، وبين واحد كما لو أنه وجد منذ أمد بعيد، الواقعى هو إذن ذلك الذى تنتج عنه فى النهاية سابقاً ولاحقاً معلومة وفكر يستخلص مستقلاً عن خواطرى وخواطرن<sup>(٥٠)</sup>.

ينكر بيرس شيئاً فى ذاته بمعنى الفلسفة الترنسندنتالية، الحقيقة الفعلية التى تنبه حواسنا، والتى تتجلى ضمن الشروط الترنسندنتالية لموضوعية ممكنة، لا يمكن أن يُتعرّف عليها، المحمول "فعلى Wirklich" ليس له معنى قابل للتمثيل مستقلاً عن الوقائع التى يمكن أن نضع حولها أقوالاً صحيحة، لذلك لا يمكن لهذا "الأولى المثالى" الذى يجب أن يُقبل كمصدر لتدفق المعلومات، أن يصلح على أنه واقعى، لأن تيار التجارب الذاتية إنما هو المحسوب مقابل التعينات العامة التى كان قد تحقق حولها إجماع عام، لا يمكن لتعين يصح فقط من أجل كل من الذوات المفردة أن يعود إلى ما هو واقعى، فقط القناعات التى لها صدقيتها مستقلة عن فرط الحساسية الشخصية، والتى تؤكد صدقيتها المشتركة مقابل شكوك متكررة، هى ذاتها تمثل وقائع فعلية، لذلك لا يمكن أن نعزو وجوداً فى ذاته لتعبيرات المشاعر المفردة للإحساسات التى هى خاصة مطلقة، كما لا يمكن أن نرفعها إلى مستوى ما هو فعلى: فقط بالقدر الذى تنضم فيه إلى الاستخلاصات المتوسطة رمزياً، وبالقدر الذى تصبح فيه جزءاً مكوناً من التفسيرات يمكن لها أن تأخذ مضموناً إدراكياً سواء أكان ذلك المضمون صحيحاً أم خاطئاً.

هذه الحاجة ملزمة لكنها لا تحل المشكلة المطروحة، لأن ذلك الأولى المثالى، وإن كان لا يمكن تصويره كشىء فى ذاته، ليس إلى حد ما عدماً، وكثيراً ما تتعلق فيه حقيقة وكيفيات فعلية استثنائية، ولذلك فإنه ليس من المعقول أن نضع تأثيرات الحواس وفرط الحساسية على سوية واحدة، تلك الأحداث النفسية ليست آراء خاصة، وهى تفتقد إجمالاً حالة الآراء وتتمسك بعالم عتبة التوجه القصدى، ولكن ألا تشكل فى الوقت ذاته أرضية كل قصدية؟ أليست التجارب الراهنة هى مصدر المعلومات التى تدخل فى الاستخلاصات المتضمنة للإدراك والحكم، والتى تُعالج فى سيرورات الفكر

[٥٠] نتائج أشكال العجز الأربعة، المجلد الخامس ص ٢١١، أبل ص ٢١٩ وما بعدها.



وصولاً إلى قناعات نهائية؟ بالتأكيد إنها فقط ذلك الذي "انطلاقاً منه، يفكر المرء على أساس الرأي النهائي بأنه يوجد ما هو واقعي وما عدا ذلك لا شيء، ولكن ما مقدرة الأشياء الخارجية عنا في تنبيه الحواس"<sup>(٥١)</sup>؟

من أجل تجاوز الأحابيل الميتافيزيقية لنظرية المعرفة القديمة، والإفلات من خطر التجسيد كان على بيرس أن يُعيد صياغة هذا السؤال في إطار مرجعية خاصة بمنطقه في البحث، الواقعية كمفهوم كلي للمحمولات الممكنة كلها التي تظهر في أقوال صحيحة حول الفعلية لم تعد تتعين من خلال الإنجازات المؤسسة لوعي ترنسندنتالي إطلاقاً، وإنما ومبدئياً من خلال سيرورة نهائية من الاستخلاصات والتفسيرات، من خلال مجهودات جماعية للمشاركين في كل مرة في سيرورة البحث، من أجل السير قدماً إلى كلية قناعات صالحة وبالتالي معترف بها على أنها عامة ودائمة، كان على قوة تأثير الحواس تلك الحاضرة في التجارب الراهنة القيام بوظيفة إضفاء الإشكالية على الآراء الصحيحة وتحريض اكتساب القناعات غير الإشكالية، إن تنبيه الحواس الذي تتأكد فيه الفعلية Faktizität والكيفية المباشرة للحقيقة الفعلية إنما هو سبب دائم من أجل إعادة صياغة التفسيرات القديمة في صيغ جديدة، ومن ثم فإن القدرة المنبهة للأشياء التي لا نستطيع أن نعزو لها وجوداً في ذاته، ليست شيئاً آخر سوى قسر الواقع الذي يدفع إلى مراجعة أقوال خاطئة وإنتاج أقوال صحيحة:

"وهكذا فإن القناعة بوجود موضوعات خارجة عنا، لا يمكن أن تُعرف إلا كموضوعات، ما دامت تمارس قوة على حواسنا، لا تختلف عن القناعة بوجود تيار عام في تاريخ الفكر البشري من شأنه أن يؤدي إلى توافق تام لا بل إلى إجماع شامل"<sup>(٥٢)</sup>. (قبول كاثوليكي).

يمثل قسر الواقع الذي يتجسد في المباشرة النوعية للإحساسات المفردة والمشاعر حافزاً لتأسيس الفعلية في صورة أقوال صحيحة، إلا أن هذا القسر لا يعود بذاته إلى الواقع، فكيف يمكن إذن أن نقول شيئاً ما عنه؟ في الوقت الذي نشرح فيه المغزى من شيء ما لا يمكن أن يكون مشتركاً في الفعلية، وبالتالي لا يمكن أن يصبح موضوعاً لإدراك صحيح، فإننا نختلس ثانية مفهوم الشيء في ذاته، وكان يمكن لبيرس أن يقف موقفاً معارضاً، لأن قسر الواقعية ينحل بهذا القدر الذي تنتج فيه قدرته المحرصة وتدفع إلى الأمام بسيرورة البحث، كما تكون إدراكات صحيحة حول الواقع، وكان

[٥١] بيركلي - المجلد الثامن ص ١٢، أبل ص ٢٦٠.

[٥٢] المصدر السابق.



يمكن إذن لقسر الواقع أن يكون مفهوماً متمماً لفكرة سيرورة البحث، وهو يعين مقابل الواقعية كمجموع الوقائع القابلة للمعرفة للعلاقة المختلة والتي توجد في نقطة زمنية معطاة بين إدراكاتنا وبين الواقع، لم يحتاج بيرس هكذا وإنما بحث عن تسويغ لغوى.

لو أن بيرس حاجج بالمعنى المُشار إليه لكان قد توصل إلى الوعى بأنه كان عليه أن يحل إنكار الشئ في ذاته عن طريق منطق البحث، يعود الفضل في تحويل مضامين التجربة غير الهادفة إلى تمثيلات رمزية إلى التركيب **Synthesis** الذي يمكن أن تطلقه البرغماتية المنطقية وحدها في إطار منطق سيرورة البحث، تناول بيرس هذه المشكلة مباشرة على مستوى مفهوم الفعلية اللغوى الخاص به، لأنه عندما يتحدد الواقع من خلال مجموع الأقوال الصحيحة، وعندما تكون هذه الأقوال تمثيلات رمزية، فلماذا إذن لا ينبغي أن يكون بالإمكان شرح بنية الواقع بالعودة إلى بنية اللغة؟

باستطاعتنا الآن أن نميز وظيفتين للغة: وظيفة دلالية **Signifikative** ووظيفة إشارية **Denotative**، بيرس يدعو بالواقعى **Real** دلالية **Signifikata** كل المحمولات التي تظهر في جمل صحيحة، أما الموضوعات الفردية التي يُضاف لها محمول صحيح في حالة معطاة فهي إشارات **Denotata** لا تنتمى بطبيعتها إلى المضمون الدلالي، بهذه الطريقة يُتاح لنا أن نعين لغوياً لحظة على الفعلية لا يمكن أن تدخل في المضمون الإسنادى للأقوال حول الفعلية، يميز بيرس القوى التي تكون استخداماً إشارياً لعلامة ما عن العلاقات الكلية التي تكون المحتوى الدلالي للعلامة، إن فعلية الحقيقة لا تتناسب مع أى مضمون لغوى، ولذلك فإننا لا نستطيع أن ننشئ مباشرة أقوالاً عنها، وإن كان يمكن إدراكها بصورة غير مباشرة لأنها يمكن أن تلحق بوظيفة دليل اللغة.

بطبيعة الحال لا يُغطى بشكل كامل ما يُسمى في العلاقات الخاصة بنظرية المعرفة تنبيه حواسنا من خلال الأشياء خارجاً عنها، مع ترابط وظيفة تعيينية للغة، في الاستخدام الإشارى لعلامة ما تؤكد فعلية الحقائق وبالتالي الإقحام المحض لوجود يواجه الذات دون توسط، ولكن ليس تلك النوعيات المضمونية، التي هي حاضرة في حالات الوعى المفردة، يعبر قسر الواقع عن نفسه ليس فقط في مقاومة الأشياء إجمالاً، وإنما في مقاومة نوعية ضد تفسيرات محددة، إلى جانب حقيقة الأشياء فإن هذا القسر يتضمن لحظة مضمونية دون ألا ينظر إلى تدفق المعلومات، ولا يتردد بيرس لذلك في أن يدخل مقولة ثالثة أى الكيفية المحضة إلى جانب وظيفة التمثيل ووظيفة التعيين للمعرفة المتوسطة رمزياً:



"يوجد إذن طبقاً لذلك ... ثلاثة عناصر للفكر: "الأول الوظيفة التمثيلية وهي التي تسمح بأن تكون تمثلاً، العنصر الثاني الاستخدام الإشاري أو الارتباط الواقعي، وهو الذي يجعل فكرة ما في علاقة مع فكرة أخرى، أما العنصر الثالث فهو الكيفية المادية أو الشعور بالوجود هكذا (how it feels) ذلك الذي يمنح كيفية ما للفكرة"<sup>(٥٣)</sup>.

في موقع آخر توجد صياغة قريبة مما تقدم، ذلك أن المقولات الثلاث كلها: التمثل، والتعيين والكيفية قد تم استقائها بشكل متساوٍ من وظائف اللغة، يمكن أن تتجلى العلامة كرمز يعرض شيئاً ما، كدليل يشير إلى شيء ما، كأيقونة تصور شيئاً ما:

"للعلامة من هذا النوع ثلاث دلالات: فهي أولاً علامة بالعلاقة مع فكرة ما تفسر هذه العلامة، وهي ثانياً علامة بالنسبة إلى موضوع، توجد العلامة بالنسبة إليه مساوية لتلك الفكرة في المعنى، وهي ثالثاً علامة في وجهة نظر أو في كيفية تضع العلامة في علاقة مع موضوعها"<sup>(٥٤)</sup>.

ليس من السهل أن نرى من أية زاوية ينبغي أن تتميز الوظيفة الثالثة للغة عن الأولى، عندما نأخذ كمثال بالنسبة إلى استخدام العلامة الأيقوني تمثالاً أو صورة وجهية، عند ذلك لا بد أن نميز يقيناً الوظيفتين عن رموز الكلام العادية أو الجمل من خلال أن الأساس الشئني للعلامة يتقاسم سمات معينة مع الموضوعات المعنية ذلك أننا نستطيع أن نؤكد علاقة تشابه فيما بينها، غير أن وظيفة التصوير التي تحققها مثل هذه العلامات الأيقونية ليست في الحقيقة سوى حالة خاصة من وظيفة العرض، وبإمكاننا أن نتصور تكوينياً العرض كتجريد للتصوير *Abbildung* لكن التمثيل هو الاثنان معاً، الكيفية ليست سوى تعين مستقل ثالث لبنية اللغة التي تتميز عن العرض *Darstellung* والتأشير *Denotation* عندما تعود إلى أساس العلامة الشئنية، وهكذا يمكن أن نقرأ بعض الصفحات فيما بعد:

"لأن العلامة ليست متطابقة مع الشيء المتعين ... يجب أن تملك بدهياً بعض سمات مميزة تعود في ذاتها إلى الشيء وليس لها علاقة مع وظيفته التمثيلية، وهذه أسميها الكيفية المادية لعلامة ما، وكمثل لمثل هذه الكيفيات نجده لدى كلمة إنسان *Man* لفهم الحقيقة بأن هذه الكلمة تتألف من ثلاثة أحرف، أي ثنائية البعد ودونما بروز"<sup>(٥٥)</sup>.

[٥٣] نتائج أشكال العجز الأربعة المجلد الخامس ص ٢٩ أبل ص ٢٠٤ .

[٥٤] المصدر السابق أبل ص ١٩٨ .

[٥٥] المصدر السابق أبل ص ٢٠٠ .



عندما نفهم المسألة بهذا المعنى تكون الكيفية بمثابة تعيّن لخاصية علامة اللغات، غير أن المقولة المنقاة من علاقة استخدامها الأيقونية لم تعد تصف أية وظيفة للغة، بالنسبة إلى جلاء مفهوم الواقع الخاص بالمنطق اللغوي لا تسهم هذه الأيقونة بشيء ما، لأنه من هذه الزاوية لا يكون للكيفية كمقولة لغوية أية أهمية إلا بمقدار ما توجد من أجل ما هو مباشر ومن أجل مضمون التجربة غير الهادف، الذي يتم توسطه للعرض الرمزي، عدم قابلية الإدراك اللغوية للمباشر يتجلى في أن هذا المباشر يكون معطى في الإحساسات الفردية التي هي من جانبها لا عقلانية بالكامل.

كل... ما لا يمكن مقارنته بالكامل مع شيء ما آخر، إنما هو بصورة ما غير قابل للإيضاح، لأن الشرح يتشكل من وضع أشياء ضمن قوانين عامة أو ضمن مراتب طبيعية، وتبعاً لذلك فإن أية فكرة هي ببساطة وفي النهاية شيء غير قابل للإيضاح ما دامت تمثل شعوراً من نوع خاص<sup>(٥٦)</sup>.

ليس لحالات الوعي مضمون معرفي كأحداث مفردة، فهي أحداث نفسية تستجيب معها عضوية ما على مؤثرات محيطها، وهي لا تمثل شيئاً، يرى بيرس أن هذا التكون لا يقع في تناقض مع مسلمة ما، ذلك أن حقائق غير مفسرة لا يمكن أن يقر بها أحد:

"لأنه من جهة لا يمكن أن نفكر" "هذا هو حاضر بالنسبة لي" لأن حساسية الحواس قد مضت، قبل أن يكون لدينا الوقت الكافي لنقيم هذا الفكر، ومن جهة ثانية لا يمكننا استرجاع كيفية الشعور بتاتاً في حال انقضائها، وبالتالي لا نعرف كيف كانت في ذاتها ولذاتها، ولا أن نتعرف كيف كانت تبدو في ذاتها، ولا حتى أن نكتشف وجود هذه الكيفية، قد تكون إذن في شكل استخلاص من النظرية العامة لوعينا، في هذه الحال نكتشفها ولكن ليس في خاصيتها، وإنما كشيء ما حاضر للوعي، لكن كشيء ما حاضر يكون فيه كل شعور معادلاً للآخر ولا يطالب بأي إيضاح، لأنه لا يتضمن سوى ما هو عام، وهكذا لا يبقى شيء مما يمكن أن نقول عنه من المشاعر غير قابل للإيضاح، وإنما فقط ذلك الشيء الذي لا يمكن أن نتعرفه تأملياً، نحن لا نسقط في التناقض في أن نجعل

[٥٦] المصدر السابق أبل ص ٢٠٢.



المتوسط غير متوسط، وأخيراً لا يوجد لفكرة حاضرة وبإادية (والتي هي مجرد شعور) أى معنى وأية قيمة عقلية، لأن المعنى لا يقع فيما يفكر فيه كراهن، وإنما فيما تمثله هذه الفكرة، من خلال أنها يمكن أن تكون مرتبطة من خلال أفكار تنتج عنها، ذلك أن معنى فكرة ما إنما هو شيء احتمالي<sup>(٥٧)</sup>.

وهكذا فإن بيرس يميز بين تعبيرات مشاعر معمة **Feelings** وبين حركة العواطف المباشرة **Emotions** التى لا يمكن أن يكون لها مضمون قصدى وبالتالي ليست قادرة على أى تمثيل، بالمقابل يرى بيرس الإحساسات ضمن رؤية مزدوجة، فهي كأحداث نفسية من نوع خاص تنتمى إلى سيرورات الحياة العضوية، أما كمضامين إدراكية فإنها تدخل فى سيرورة الاستخلاص المتوسط للعلامة:

"وهكذا فإن حساسية الحواس إلى المدى الذى تمثل فيه شيئاً ما تتعين على أساس قانون منطقي من خلال معارف منبثقة، ولكن هذه المعارف تتحدد بأن حساسية الحواس سوف تنشأ لاحقاً، ولكن إلى المدى الذى تكون فيه حساسية الحواس مجرد شعور من نوع خاص، فإنها تتعين فقط من خلال قوة خفية وغير قابلة للإيضاح، وإلى هذا الحد لا يكون تمثيلاً وإنما مجرد الكيفية المادية لتمثيل ما<sup>(٥٨)</sup>."

ويبقى للمناقشة كيف تتصرف الحالات الوحيدة والمفردة والملازمة للأحداث النفسية إزاء حساسيات الحواس المعمة رمزياً والتي هى جزء مكون من التفسيرات، يعطى بيرس جواباً من منطق اللغة على الموقع المذكور: الحساسية المفردة:

"ليست تمثلاً وإنما الكيفية المادية لتمثل ما، لأنه تماماً كما هو الحال لدى استخلاص التحديد مما هو محدد، فإن المسألة سيان بالنسبة إلى المنطقي، كيف يكون فيها وقع الكلمة المحددة أو عدد الأحرف التى تحتويها، وهكذا فى حال هذه الكلمة المشروطة بتأسيسنا فإنها لا تتعين من خلال قانون داخلي يمنح شعوراً موازياً للكلمة، الإحساس كشعور ليس شيئاً سوى الكيفية المادية لعلامة عقلية<sup>(٥٩)</sup>."

[٥٧] المجلد الخامس من أبل ص ٢٠٢ وما بعد.

[٥٨] المجلد الخامس ٢٩١ أبل ٢٠٥ .

[٥٩] المجلد الخامس ٢٩١ أبل ٢٠٥ .



يريد بيرس أن يدرك علاقة مضمون التجربة غير الهادفة وصولاً إلى العرض الرمزي طبقاً لنموذج اللغة: والاثنان يتصرفان إزاء بعضهما البعض تماماً مثلما تتصرف القاعدة الشيتية لعلامة ما إزاء المضمون الرمزي<sup>(٦٠)</sup>.

بالنسبة إلى مشكلتنا: مثلما يمكن أن تدخل ما قبل رمزياً مضامين المعلومات الجارية في السيرورات المتوسطة رمزياً للاستخلاص، فإن النموذج لا يمنح عند ذلك شيئاً ما، إلا عندما ندرك نوعية العلامة ليس فقط كأساس علامة وإنما في الوقت ذاته كصورة معينة Abbild من خلال علاقات التشابه أى كأيقونة، ولأن وظيفة التصوير كما أشير ليست سوى حالة خاصة لوظيفة العرض، كان بإمكاننا أن نختلس على هذا الطريق بالنسبة إلى الأحداث النفسية ما تفتقده: المضمون الرمزي، ينبغي أن يصيب مفهوم الكيفية من جهة لحظة المباشرة من الإحساسات المفردة، ومن جهة ثانية ينبغي أن يتضمن وظيفة عرض أساسية، أما محاولة اشتقاق لغوي لهذه "الكيفية" فيجب أن تبوء بالإخفاق، فإما أن تناسب هذه الكيفية المادة الأساس للعلامة، عند ذلك لا تكون أيقونية، وإنما أنها تحافظ على سمة التصوير لديها، عند ذلك تكون ملحقة بالرمز العارض و لن تكون مباشرة، الكيفية لا تسمح إذن باشتقاقها بالطريقة ذاتها مثل الفعلية من بنية اللغة، ففي الوقت الذي لا يمكن فيه أن تتطابق هذه البنية مع وظيفة

[٦٠] وأيضاً إعادة التأسيس الواضحة للمحاولة الخاصة "لأبل" من أجل التوفيق ما بين مفهوم المعرفة التجريبي ومفهوم المعرفة الدلالي Semiotisch، إلا أن هذه المحاولة لم تتغلب على الصعوبة "يقرب بيرس نموذج التأثير السببي للحواس من خلال أشياء العالم الخارجي، كما يقر التصور بآتنا على أساس العلامات الطبيعية (الانطباعات في الوعي) نستدل على الوجود وعلى خصائص الأشياء في العالم الخارجي، غير أن بيرس لا يماهى تأثير الحواس في الانطباعات مع المعرفة (التي يجب أن ينظر إليها في هذه الحال على أنها بالدرجة الأولى استبطانية، حدسية، دونما ارتباط باستخدام العلامة)، بل يماهى المعرفة مع الاستخلاص الفرضي Hypothetisch مع أشياء العالم الخارجي. ذلك الاستخلاص الذي ينتج على أساس شروط قابلة للبحث فيزيائياً - فيزيولوجياً محضة (تنبيه الأعصاب في المواجهة العقلية مع الحقيقة الفظة) وعلى أساس نوعية العلامة للحقائق النفسية، التي هي ذاتها ليست المعرفة (ما يسمى المشاعر التي تكون فيها نتائج إثارة الأعصاب محض كيفية ومعطاة بطريقة التعين العاطفي). المعرفة بالنسبة إلى بيرس ليست صيرورة تأثير من خلال أشياء في ذاتها، وليست حدساً لحقائق معطاة، وإنما توسط Vermittlung رأى متماسك حول ما هو واقعي Reale، وهذا يعنى توسط لتمثيل تام للأشياء الخارجية. وهذه تشير إلى وجودها في المواجهة القابلة للبحث فيزيائياً - فيزيولوجياً للذات مع الموضوع وفي التنوع المضطرب للحقائق الخاصة بالمشاعر لعلامات التعبير النوعية أو تشابهات "أيقونات" وجودها هكذا، تلك التشابهات التي تختزل في الاستخلاص الفرضي (لتصور شيء ما كشئ ما) من خلال وجود محمول في صورة رمز مفسر لوحدة جملة متماسكة حول الحقيقة الخارجية. مخطوطات بيرس المجلد الأول ص ٤٧ و ما بعدها.



التعيين للغة، فإنه لا يوجد لتلك النوعية معادل يمكن أن يُبرهن لغوياً على الأقوال حول حضور الوجود هكذا Sosein للأشياء في الحساسيات المفردة والمشاعر، لا يكفي مفهوم الواقعية المصاغ لغوياً مع بعدى الحقيقية (كمجموع كل الدالات الحقيقية Signifikate) وبعد الفعلية Faktizität (كمشترك كل الإشارات Denotationen المناسبة) من أجل أن يوضح كيف تعالج سيرورات الفكر ما قبل رمزياً مضامين معلومات متدفقة، والاستخلاصات التي تنتج على المدى الطويل تجمع الآراء التي تغذي بالإحساسات والمشاعر المفردة: وهي لا تشير فقط إلى ما إذا كانت توجد حقيقة، وإنما إلى أية حقيقة موجودة بالفعل، طبقة الكيفيات المباشرة هذه تتجاوز المفهوم اللغوي للواقعية، ولذلك فقد كان على بيرس إما أن يوسع من أفق هذا المفهوم أنطولوجياً وإما أن يعود من بعد اللغوية إلى نسق مرجعية منطق البحث ليحلل القواعد المنطقية للاستخلاص في علاقة موضوعية لسيرورة البحث كقواعد لتأسيس العالم.

يأخذ بيرس على عاتقه الحالتين وإن كان لم يتمكن من توضيح عدم توافق وجهتي النظر الاثنتين، التفسير الأنطولوجي يأخذ صورة نظرية مقولات حيث لا يمكن بواسطتها قراءة التعينات الأساسية للواقع انطلاقاً من بنية اللغة وإنما يمكن إدخالها فينومينولوجياً<sup>(٦١)</sup>، يمكن لنا إهمال أنطولوجيا بيرس المتأخرة في هذا المجال، ما يهمنا هو السبب الذي قاد بيرس بالتحديد إلى استقلالية مفهوم الواقعية المرتبط بالمنطق اللغوي مقابل مفهوم الحقيقة المرتبط بمنطق البحث ومن ثم إلى متابعة التكون الأنطولوجي للمنطق المرتبط بالمنطق اللغوي، أي إلى نظريته المقولاتية، ذلك الدافع ينتج من الإشكالية التي تتعلق بانحلال الشيء في ذاته: من تجديد الواقعية الكلية.

يفهم بيرس الواقع Realität على أنه ذلك الذي يناظر مجموع الأقوال الصحيحة، وهو يدعو ما هو حقيقي بالتفسيرات التي تصمد أمام الاختبارات المتكررة و يعترف بها مشاركة بين الذات على المدى الطويل، يستطيع بيرس أن يستخلص من تحديد الفعلية أن كل ما هو واقعي Real قابل للتعرف، وأنها نتعرف على الواقع إلى المدى الذي نتعرف فيه عليه، أي كما هو، إذن يجب أن توجد أيضاً وقائع كلية، والفرضية الأساس للإسمية لا يمكن مطابقتها مع مفهوم بيرس للواقع، بطبيعة الحال ليس للوقائع الكلية وجود باستقلالها عن المقولات التي نتحدث فيها عنها: "أن نقيم فرقاً بين المفهوم الصحيح لشيء ما وبين الشيء ذاته يعني... الشيء ذاته فقط منظوراً إليه من وجهتي نظر مختلفتين لأن الموضوع المباشر للفكر في حكم صحيح إنما هو الواقع"<sup>(٦٢)</sup> يصل

[٦١] المحاضرة الثانية حول البرغماتية مقدمة آبل ص ٤٨ ومورفي تطور فلسفة بيرس. ١٩٦١ ص ٣٠٣ وما بعد.

[٦٢] بيركلي المجلد الثامن، آبل ص ٢٦٣ .



بيرس إلى القناعة بأن ماهية الواقعية تتطابق مع ما يقال عنها مما هو صحيح، إن فكراً ظاهرياً كانتياً يبدو أنه يتفق مع أسس الواقعية الكلية مع سحب الشيء في ذاته:

”من الجلى أن هذه النظرة إلى الواقع لا محيد عنها وأنها واقعية كلية لأنها تدخل مفاهيم عامة في الأحكام كلها وبالتالي في الآراء الصحيحة. وتبعاً لذلك يكون موضوع ما بصورة عامة واقعياً كما في العيانية، إنه لمن الصحيح بصورة كلية أنه يوجد بياض في الأشياء البيضاء كلها، ومن الممكن أن يقال لكن بأسلوب آخر بأن الأشياء تمتلك بياضاً بمعنى أن البياض واقعي وموجود بسبب قوة فعل الفكر الذي يتعرفه، غير أن هذه الفكرة ليست اعتباطية أو عرضية موجودة في نوع من فرط الحساسية بل هي موجودة في الرأي النهائي. هذه النظرية تتضمن ظاهرية تعود إلى كانت ولا علاقة لها بهيوم<sup>(٦٢)</sup>.”

يريد بيرس أن يبقى متمسكاً بكانت، لأن العلاقات الكلية التي تكون الواقعية لا يمكن أن يفكر فيها بشكل صحيح إلا من علاقة التفسيرات الصحيحة الممكنة لجماعة جواهر الفهم الفعلية كلها” من خلال جهة ثانية فإن انحلال الشيء في ذاته يمكن من تبديل المنظورات ومن ملاحظة الفعلية، ليس فقط ضمن وجهة نظر تكوين أقوال صحيحة، وإنما بالعكس، وأن يعمل على شرح تكوين الأقوال الصحيحة ضمن وجهة النظر الأنطولوجية في ذاتها لعموميات موجودة:

”من شأن النظرية الواقعية هذه أن تدمر على الفور فكرة الشيء في ذاته، فكرة شيء مستقل عن أية علاقة بالمفهوم الذي يمكن أن يمتلكه الوعي عنه، ومن المؤكد أن هذه النظرية لا يمكن أن تمنعنا، لا بل تشجعنا على ألا نرى في الظاهرات الحسية سوى علامات على الحقائق الواقعية، هذه الحقائق التي تمثلها الظاهرات لا تصبح السبب المعترف به لتأثيرات حساسية الحواس، وإنما النومينا Noumena أو المفاهيم المدركة عقلياً، والتي هي النواتج النهائية للفعلية الحقيقية التي تدفع إلى الحركة من خلال حساسية الحواس، مادة الحساسية تخضع بالكامل إلى المصادفة، والمعلومة ذاتها يمكن أن تتوسط عملياً من خلال حواس مختلفة، أما الإجماع الشامل الذي يؤسس الحقيقة فليس مقصوراً بأية حال من الأحوال على الناس في هذه الحياة الدنيوية، أو على النوع

[٦٢] بيركلي المجلد الثامن. أبل ص ٢٦٢ .



البشرى، بل يمتد ليشمل جماعة الجواهر الفعلية كلها والتي ننتمي إليها، والتي من المحتمل أن تضم بعض من تختلف حواسهم عنا اختلافاً كلياً، ذلك أنه في كل إجماع يمكن أن يدخل إسناد كيفية حسية فقط ضمن الاعتراف بأنه من خلال هذه الطريقة سوف تُنبه أنواع معينة من الحواس<sup>(٦٤)</sup>.

تدفع الاستقلالية الخاصة بالواقعية الكلية للوقائع الممتلئة في أقوال صحيحة إلى موقف يلحق نموذج اللغة بالفعل ذاتها: وهو رمزى بمعنى أنه في كل مرة تدل التنبيهات النوعية للحواس (المفردة) على علاقة كلية موجودة مستقلة عن حالات الوعي الراهنة، والعام يمثل من خلال خصائصه المحسوية، كما هو الحال في معنى كلمة من خلال الأسس الشبئية المتنوعة التي يمكن أن تعمل كعلامة كلمة، العياني يبنى علاقة إحالة هي ذاتها عيانية، غير متوسطة، محسوبة، مضطربة وعرضية، ولكنها تشير إلى الكليات الموضوعية ذاتها بالنسبة إلى جماعة كل الجواهر المدركة، ضرورية ولا متغيرة: أننا نجلبها من خلال الظاهرات الحسية العيانية إلى العام الحاضر في الوجود.

الأقوال الأنطولوجية حول موقف الواقعية، تفسر من حيث لا تدرى سيروية التوسط التي نتعرف من خلالها على الواقع في حين أن مفهوم الواقعي لم يدخل بدايةً إلا كمعادل لسيروية البحث التي ضمنت بشكل نهائى الاكتساب التراكمى للأقوال ذات الصدقية، وما دمنا نتذكر نقطة الانطلاق هذه، فعلينا أن نتبصر في الواقعية الكلية حسب صياغة بيرس على أنها إضفاء أنطولوجيا على سؤال منهجى أصلاً من حيث المنطلق، لقد طُرحت مشكلة علاقة العام بالخاص بالنسبة إلى بيرس من خارج التقليد، بالتالى ليس كسؤال منطقي - أنطولوجي، وإنما بالعلاقة مع مفهوم الحقيقة المنهجى كسؤال منطقي بحث، لقد حدد بيرس الحقيقة ضمن انطباع تقدم المعرفة الفعلى للعلوم الطبيعية من حيث أن قضايا كلية يمكن أن تكون صحيحة قبل كل شيء، وأنه لا يمكن أن يكون هناك يقين قبل اكتمال سيروية البحث حول الصلاحية النهائية لكل إدراك بمفرده؛ ذلك أن الإدراكات تتراكم بالتأكيد موضوعياً في العلاقة مع تقدم العلوم، تلك الإدراكات التي لا يمكن مراجعة صدقيتها قبل استكمال سيروية البحث بالكامل: "على الرغم من أننا لا يمكن أبداً أن نكون متأكدين بشكل مطلق بأن ذلك واقعي في أية حالة

[٦٤] المجلد الثامن. أبل ص ٢٦١.



نوعية<sup>(٦٥)</sup> من هذه الواقعة يدلل بيرس على وجود العام ... "ويتبع ذلك لأنه ليست أى من معارفنا متعينة بصورة مطلقة، ذلك أن العام يجب أن يمتلك وجوداً واقعياً<sup>(٦٦)</sup>".

تدفع حقيقة التقدم العلمى بيرس إلى أن يعين حصرياً حقيقة القضايا الكلية بالعودة إلى النهاية المستبقة لسيرورة البحث بالكامل، وأن يقبل فى الوقت ذاته أننا نصل موضوعياً إلى أقوال صحيحة قبل استكمال تلك السيرورة بمقياس متنام - بالرغم من اللايقينية الذاتية حول حالة الحقيقة لكل واحد من هذه الأقوال. عندما تسير الأمور كذلك، فإنه يجب أن يكون بإمكاننا أن نستخلص مما هو فى ذاته An Sich فى كل مرة عدداً متناهيًا من الحالات المفردة من حقيقة كلية، على الرغم من أن صدقية هذا الإجراء ليست ملزمة بالنسبة إلينا، وإنما هى فى أحسن الحالات احتمالية. انطلاقاً من منطق البحث يجب أن تكون الاستخلاصات التركيبية ممكنة. وهذه هى العلاقة المنهجية التى اصطدم بيرس فيها بمشكلة العلاقة بين العام والخاص.

يمكن لإدراك مرتبط بالواقعية الكلية أن يجعلنا نفهم أنطولوجياً من اللحظة الأولى استخلاصاً تركيبياً - الإدراك بأن العام لا يوجد كتصور للذات العارفة، وإنما فى ذاته، أى أن الحالات العيانية التى يوجد فيها إنما تشير إليه، والمنطلق الخاص بمنطق البحث يلزم بيرس من جهة ثانية بمفهوم واقعية مشتق من مفهوم الحقيقة المنهجى، وعليه بالتالى أن يربط وجود العموميات *Allgemeinheiten* بالأقوال الكلية التى تصاغ منها هذه العموميات، وهكذا يرى بيرس نفسه ملزماً على أن يوائم ما بين واقعية كلية وبين الأسس المترسخة لفلسفة ترنسندننتالية مستخدمة بحثياً، وهو فى الحقيقة يحل مفهوم واقع معين لغوياً من منطلق مرتبط بمنطق البحث، ويكتفى بالتثبت من أن الواقعية تتأسس ضمن شروط الشكل النحوى للأقوال الكلية، ضمن هذا الشرط يبدو أن الصياغة الميتافيزيقية للواقعية الكلية تسمح بإعادة تشكيلها فى ما بعد ألسنية، غير أن عقبة الترנסندننتالية اللغوية تتجلى كما أشير فى لحظة التنوع الكيفى المباشر التى تضمن كما هو الحال فى لحظة الحقيقة استقلالية الموجود عن تفسيراتنا للموجود، ولهذا السبب يجب أن تظهر فى النهاية نظرية مقولات بدلاً من منطق لغة، تلك النظرية التى تغادر خفية المنطلق الترנסندننتالى، وتجدد الأنطولوجيا بصورة غير مقنعة إجمالاً، على هذا الأساس يمكن فقط لتماهى المفهوم مع الشئ الذى تتبّعه بدايةً بيرس من مفهوم منهجى للحقيقة، وبالتالى فهمه كشرح لحقيقة التقدم العلمى، أن يعطى من منطق

[٦٥] نتائج أشكال العجز الأربعة - المجلد الخامس. أبل ص ٢٢١.

[٦٦] المصدر السابق.



مثالية غير بعيدة تماماً عن هيجل، لم يستخلص بيرس هذه النتيجة في فلسفته المتأخرة بشكل دقيق، ولكن عندما أرى بشكل صحيح فإن تصور تجسيد متقدم للأفكار التي تتحكم بالفلسفة المتأخرة، لا يستطيع أن يحيد عن المفهوم الصعب للطبيعة كمفهوم ذات مطلقة، ونحن نريد أن نعود إلى نقطة انطلاق الحاجة المرتبطة بمنطق البحث للمحاجة.

يمكن لشروط إمكانية الاستخلاص التركيبي أن تُستقصى في بعد سيروية البحث ذاتها، وليس من الضروري أن تزعج مشكلة العلاقة بين العام والخاص بصورة متعجلة من المستوى المنهجي إلى المستوى الأنطولوجي، المشكلة تطرح نفسها بشكل آخر: كيف تُخلق الشروط الترنسندنتالية لسيروية بحث مُوضع في إطارها الحقيقية - الفعلية، ذلك أننا ندرك الخاص في العام، وتحديدًا أننا نستطيع أن نستخلص عددًا نهائيًا من الحالات المفردة من خلال صدقية قضايا جمل كلية؟ إنه لمن المعقول ضمن وجهة النظر الترنسندنتالية هذه أن نتحدث عن وجود العام في لغة الواقعية الكلية **Universalienrealismus**، أكثر من ذلك نحن نؤسس ضمن الإطار الموضوع مع سيروية البحث موضوعات التجربة الممكنة، ذلك أن الحقيقة الفعلية تستخلص في تشكيل معين من العام والخاص، هذا التشكيل يتجلى في طرق الاستخلاص التي تتعلق بها منطقيًا تقدم البحث.







## ٦- التأمل الذاتى للعلوم الطبيعية نقد المعنى البرغماتى

يتحدث بيرس عن سيرورة الاستخلاص، ليس بالمعنى الضيق لاشتقاق منطقى لقضايا من قضايا، والاستخلاص Reasoning يمتد أكثر من ذلك إلى الحاجة التى نكتسب بمساعدتها أقوالاً صحيحة حول الواقع، الأشكال المنطقية للاستخلاص ليست قواعد الاكتساب الاستنتاجى لقضايا صحيحة تحليلاً، وإنما هى قواعد التحقق المنهجى تركيبياً لأقوال مبرمة، إن أشكال الاستخلاص الضرورية من منظور منطق البحث ليست سوى قواعد يمكن أن تحول طبقاً لها وضمن شروط معلومات متدفقة أقوال إلى أقوال أخرى، بطبيعة الحال يجب أن يكون بالإمكان إرجاع كل معلومة مفردة بذاتها ثانية وعلى أقل تقدير إلى استخلاصات متضمنة من هذا النوع، لأننا لا يمكن أن نستند إلى المبادئ العليا ولا على الحقائق النهائية، عندما ينبغى أن يضمن تدفق المعلومات تلك اللحظتين اللتين تميزان أقوالاً حول الواقع الموجود فى ذاته، وتميز بالتالى المضمون الجديد نوعياً والصدق الفعلي للقضايا، عند ذلك يجب أن يتحقق تحول القناعات الإشكالية إلى تفسيرات صالحة طبقاً لقواعد معينة، من شأنها أن تمكن فى الوقت ذاته من التحول الارتشاحى لمضامين التجربة غير الهادفة إلى عروض رمزية، أى حسب قواعد التركيب Synthesis.

يميز بيرس ثلاثة أشكال للاستخلاص: الاستنتاج، والاستقراء، والاستبعاد، الاستنتاج يبرهن على أن شيئاً ما يجب أن يسير طبقاً لطريقة محددة، والاستقراء يدل على أن شيئاً ما يسير فعلياً هكذا، الاستبعاد هو شكل الحاجة الذى يوسع أفق معرفتنا، وهو القاعدة التى ندخل طبقاً لها فرضيات جديدة، إلى هذا المدى يمارس الفكر الاستبعادى بمفرده سيرورة البحث ويتابعها، نحن نطور استنتاجياً نتائج منطقية من الفرضيات ضمن دعم شروط البداية، نحن نطبق الفرضيات على حالات مفردة، ونستنتج هكذا تكهنات من الأحداث التى يجب أن تحصل عندما تكون الفرضية صحيحة، ونحن نختبر استقراءياً فيما إذا كان التكهن صحيحاً، ثم ما هى درجة إمكانية، فالاستقراء هو إذن الشكل المنطقى لسيرورة البحث الخاصة، إلى المدى الذى ينبغى فيه لهذه السيرورة أن تختبر الصدقية الفعلية للفرضيات، شكل الاستخلاص



الملزم تحليلياً أى الاستنتاج هو غير مهم من وجهة نظر منطق التقدم العلمى لأننا لا نكتسب استنتاجياً معلومة جديدة<sup>(٦٧)</sup>.

ما هو مهم انطلاقاً من منطق البحث إنما هما الاستبعاد والاستقراء، المعلومات المتدفقة من التجربة تدخل عن هذا الطريق فى تفسيراتنا، أما مضمون نظرياتنا حول الحقيقة الفعلية فيتسع أفقه استبعادياً من خلال إيجاد فرضيات جديدة فى الوقت الذى نراقب فيه استقراءياً توافق الفرضيات مع الحقائق:

"الاستبعاد هو سيرورة النشوء لفرضية شارحة، إنها الطريقة المنطقية الوحيدة التى تدخل فكرة جديدة، لأن الاستقراء يعين منفرداً قيمة ما فقط، أما الاستنتاج فيطور فقط النتائج الضرورية لفرضية محضة ... أما التسويغ الوحيد للاستبعاد فيقوم على أن الاستنتاج يستطيع أن يشتق تكهنات ما من صميم التوقع الاستبعادي، ذلك التكهن الذى يختبر من خلال الاستقراء، وأنه عندما ينبغى إجمالاً أن نختبر شيئاً ما أو أن نفهم الظاهرات، يجب أن يكون الاستبعاد الذى من خلاله يبدأ التحقق<sup>(٦٨)</sup>."

الاستخلاص الاستبعادي يراعى لغوياً لحظة الفعلية تلك غير القابلة للإدراك التى تتناولها نظرية المقولات لبيرس على أنها أولية أو كيفية، الاستخلاص الاستقراءى يتحمل المسؤولية عن اللحظة الأخرى، وعن حقيقة الفعلية التى تناسب وظيفة التعيين للغة وتظهر لاحقاً كمقولة للثنائية:

"الاستنتاجات التى تؤسسها على الفرضية التى نتجت عن الاستبعاد تجلب تكهنات شرطية من زاوية تجربتنا المقبلة، وهذا يعنى أننا نستخلص استنتاجياً: عندما تكون الفرضية صحيحة يجب أن يكون

[٦٧] فى الاستنتاج أو فى الاستخلاص الضرورى ننطلق من واقعة فرضية Hypothetisch نحددها وجهات نظر مجردة ومتعينة، يعود إلى هذه السمات المميزة التى لا نوليها أى اهتمام إبان حالة الاستخلاص فيما إذا كانت فرضية مقدماتنا تماثل بقليل أو كثير الواقعة فى العالم الخارجى، نحن نراقب هذه الواقعة الفرضية ونصل إلى الاستخلاص. كيف يمكن أن يبدو الأمر بصورة مستديمة مع الكلى من زاوية أخرى، وحيث يمكن أن تتحقق الفرضية بصورة مستديمة فى الزمان والمكان ليصبح شئ ما بشكل آخر، ذلك الذى لم يؤخذ هذه الفرضية بصورة دقيقة، يكون حقيقياً بصورة ثابتة 'محاضرات حول البرغماتية' المجلد الخامس ص ١٦١.

[٦٨] المصدر السابق، ص ١٧١.



لدينا ظاهرات مقبلة من النوع المعين من هذه الخصائص أو تلك، زيادة على ذلك نجرى سلسلة مما يشبه التجارب لنختبر هذه التكهّنات ولنصل إلى تقدير نهائي لقيمة الفرضية، أنا أسمى هذه الطريقة الأخيرة بالاستقراء<sup>(٦٩)</sup>.

يُميز بيرس شكل الاستخلاص التحليلي للاستنتاج من الاستبعاد والاستقراء و يسميه بالأشكال التركيبية للاستخلاص، منطقياً يسمح هذان الشكلان الاثنان بإدراكهما كتنويعات للاستخلاص الضروري، عندما نختار الاستخلاص "باربارا" كمثال نمطى للاستنتاج، فإننا نستطيع أن ندرك القضية الكلية للمقدمة الأولى على أنها فرضية قانونية، الحالة المفردة للمقدمة الثانية كتعبير بالنسبة إلى الشروط الأولية لفرضية قانونية، وفي النهاية ندرك النتيجة المنطقية على أنها تكهن، أنا أستنتج التكهن من القانون كنتيجة (تأثير) حالة ما (سبب)، يتكلم بيرس عن الاستبعاد عندما لا أشق استنتاجياً النتيجة من القانون والحالة، وإنما أشق الحالة من النتيجة ومن القانون، تحت تعبير نتيجة نفهم في هذه العلاقة حقيقة غير متكهن بها ولا يمكن أن يُتنبأ بها على أساس التفسيرات التي لها صدقيتها، وهذا ما لا يمكن إيضاحه لأننا نفتقد الفرضية التي كان بإمكاننا بمساعدتها أن نستدل من النتيجة على العلة، والإنجاز الخاص للاستبعاد يقوم لهذا السبب في إيجاد واختراع فرضية مناسبة تسمح باستدلال هذا الاستخلاص من النتيجة والقانون إلى الحالة<sup>(٧٠)</sup>، يكون الحديث عند ذلك

[٦٩] المنهج العلمي - المجلد السابع هامش ١١٥ - التعبير ما يشبه التجربة Quasi-Experiment ينبغي أن يقي من التفسير الضيق للاستقراء: "تحت تعبير ما يشبه التجربة أفهم مجموع طريقة إنتاج أو طريقة إيجاد واقعة ما تسمح بتطبيق تكهّنات شرطية استنتجتها من الفرضية، والطريقة التي لاحظ فيها إلى أي مدى تحقق التكهن." (المصدر السابق) إن استراتيجية التحقق التي تتطلبها قاعدة الاستخلاص الاستقرائي تتضمن زيادة على ذلك اختيار النتائج الاحتمالية بقدر الإمكان وتختبر فرضية ما بشكل جدي كلما كان احتمال التزييف أكثر حدوثاً: "والتصديق يجب أن يقوم على أنني أبنى على الفرضية تكهّنات من زاوية نتائج التجارب، وأجرى تجارب لأثبت نوعياً فيما إذا كانت هذه التكهّنات صحيحة أو خاطئة والتي تكون حقيقتها غير احتمالية إلى حد كبير. المصدر السابق المجلد السابع ص ٨٩.

[٧٠] لقد أوجز بيرس تحت التعبير الاستبعاد Abduktion إجرائين مختلفين عن بعضهما البعض، دون أن يميز أحدهما عن الآخر بما يكفي من الوضوح. فهو من جهة يفهم تحت كلمة استبعاد فقط استخدام فرضية قانونية بهدف الشرح السببي: نحن نستدل من نتيجة ما بمساعدة قاعدة صحيحة على الحالة. هذا الاستخلاص يقود إلى فرضية شرح يمكن من جانبها أن تكون خاضعة للاختبار (هامش ٩٧ ص ١٦٥). في هذا المقطع "الاستنتاج، الاستقراء والفرضية." (أبل ص ٣٧٢) يشرح بيرس هذا الاستخدام التوضيحي للاستخلاص الاستبعادي طبقاً لمثال نابليون - الاستخدام الهام للاستبعاد من أجل إعادة تأسيس إمكانية التقدم العلمي إنما يقوم بنور تجديدي، انطلاقاً من نتيجة مفاجئة، نقف عن قاعدة =



عن الاستقراء عندما لا نستدل استنتاجياً من القانون والحالة على النتيجة، ولا استبعادياً من النتيجة والقانون على الحالة وإنما نستدل من الحالة والقانون على النتيجة، والحالة هي شروط التكهن المنتجة تجريبياً أو الملتزمة فيما يشبه التجريب، والحصيلة هي نتيجة التجربة Experiment التي تؤكد التكهن المشروط، يمكن الاستدلال من كلتا الحالتين على صدقية تلك الفرضية التي يمكن أن نشق على أساسها النتيجة من الحالة، كما يمكن أن نشق التكهن من الشروط.

من شأن علاقة أشكال الاستخلاص الثلاثة المرتبطة بمنطق البحث أن تعرض القواعد التي يجب علينا أن نسير طبقاً لها إذا كان ينبغي لسيروية البحث أن تحقق التعين الذي تحدده هذه السيروية: وأن تقود تحديداً على المدى الطويل إلى أقوال صحيحة حول الواقع، وأصعب من الإدراك الوصفي لهذه القواعد هو شرح: لماذا

نستدل بواسطتها على الحالة. القاعدة ذاتها لا يعترف بها على أنها صالحة، لهذا السبب يكون عرض الاستخلاص الاستبعادي من قاعدة (كمقدمة أولى) ومن نتيجة (كمقدمة ثانية) على الحالة (كاستخلاص) إلى الحالة (النتيجة) ليست مطابقة تماماً. الجملة الأمامية تنتج أولاً. إن إيجاداً مقوئاً، يخلو من مصادفة الخاطرة الصحيحة، لا يمكن التفكير فيه عند ذلك إلا عندما تلزم النتيجة غير المتوقعة لنفي متعين أي إلى تغيير الفرضية القانونية المدحضنة ضمن مجال معنوي Semantisch معين سابقاً من قبل هذه الفرضية - إلى جانب ذلك يفكر بيرس بطبيعة الحال في طريق التعميم ما فوق الاستقراء. انطلاقاً من قانونية تجريبية تُعطى معها كل من الحالة والنتيجة نبحث عن فرضية قانونية يمكن أن نشق منها واحداً من الحجمين الاثنين بمساعدة الآخرين: عند ذلك يكون لدينا خليط من الاستقراء والفرضية حيث يدعم كل منهما الآخر، على أن معظم نظريات الفيزياء تملك مثل هذه السمة. (أبل ص ٢٨٩). يشرح بيرس هذه العلمية انطلاقاً من مثال نظرية غاست في الحركة، ويعين من ثم العلاقة بين الاستبعاد والاستقراء على الشكل التالي: يقع الفرق بين الاستقراء وبين الفرضية في أن الأول يدل على وجود الظواهر كما كنا قد لاحظناها في حالات مشابهة، بينما تقبل الفرضيات شيئاً ما يختلف عما لاحظناه بصورة مباشرة، وغالباً ما يوجد شيء ما ليس من الممكن أن نلاحظه مباشرة. مقابل ذلك يأخذ الاستخلاص طبيعة الفرضية عندما نوسع أفق الاستقراء كلياً ليتجاوز حدود تجربتنا. وسوف يكون من العبث أن نقول بأنه لن يكون لنا ضمان استقرائية من أجل التعميم الذي يتجاوز قليلاً حدود تجربتنا... عندما يكون استقراء ما قد تقدم كثيراً، فإننا لا نستطيع أن نمنحه الإيمان الكافي، وسيكون الأمر عند ذلك كما لو أننا نجد بأن مثل هذا الإقصاء سيوضح حقيقة ما كان بإمكاننا أن نلاحظها، ونلاحظها فعلاً (المصدر السابق). نحن نرى إذن أن بيرس يوجز بدايةً تحت كلمة إرجاء عمليتين مختلفتين، العملية الأولى تخدم من أجل الشرح السببي لحدث ما وتقود لدى فرضية قانونية معطاة إلى فرضية شرح. أما العملية الثانية بالمقابل فتخدم من أجل إيجاد فرضية قانونية. في العملية الثانية تدور المسألة في الحالة الهامة انطلاقاً من منطق البحث حول تعديل فرضية قانونية مدحضنة من خلال نتيجة غير متوقعة، وقد تدور حول تصاعد ما فوق استقرائي لمعادلة مستقاة استقراء من أجل تساوي الشكل وصولاً إلى فرضية قانونية تصح بالنسبة إلى المعادلة.



تضمن هذه القواعد فعلياً هدف سيرورة البحث، شكل الاستخلاص الذي يقود باطنياً وبصورة ملزمة إلى أقوال صحيحة، الاستنتاج مدينٌ بهذه الميزة إلى التحليلية، وهذا، يعنى أنه لا يجلب معلومات جديدة ويبقى عقيماً بالنسبة إلى تقدم المعرفة، بالمقابل فإن أشكال الاستخلاص التركيبية التى يقوم عليها هذا التقدم ليست ملزمة: ونحن لا نستطيع أن نرى قبلياً لماذا ينبغي أن يكون لها صدقيتها "نحن نعلم فقط هذا: عندما نتمسك مؤمنين بذلك الشكل من الاستخلاص سنقترب من الحقيقة فى النظرة الكلية<sup>(٧١)</sup>".

يتأمل بيرس من وقت إلى آخر شرحاً تجريبياً بالنسبة إلى الصدقية المنبثقة من منطق البحث لكل من الاستبعاد والاستقراء، هذه القواعد المنتجة من أجل اكتساب المعلومات يمكن أن تكون مثل قانونية السلوك العضوى نتيجة الانتخاب الطبيعى، "كيف يمكن شرح وجود هذه المقدرة؟ بمعنى ما لا شك أنها تنتج من خلال الانتخاب الطبيعى، ولأن هذه المقدرة ضرورية لا محالة من أجل المحافظة على عضوية دقيقة هكذا مثل العضوية البشرية إذ لا يوجد أى عرق لم يحمل هذه المقدرة ليكون قادراً على الاستمرار فى الحياة، وهذا يشرح السبب الذى جعل هذه المقدرة تحقق ذاتها إلى هذه الدرجة من الاتساع ... ولكن كيف يمكن أن يكون ذلك ممكناً؟" يرى بيرس فى النهاية أن السؤال عن صلاحية القواعد المنطقية لا يمكن الإجابة عنه تجريبياً بصورة مباشرة، وإنما يتطلب تحديداً إجابة ترتبط بالمنطق الترنسندنتالى، "من خلال أى شيء تكون الحقائق فى العادة هكذا، كيف تمثلها استخلاصات استقرائية وفرضية من المقدمات الصحيحة؟ حقائق من النوع المحدد هى فى العادة صحيحة، عندما تكون الحقائق التى توجد بالنسبة إليها فى علاقات معينة (منطقية) صحيحة، ما السبب فى ذلك؟ هذا هو السؤال<sup>(٧٢)</sup>".

هذا السؤال هو سؤال ترنسندنتالى عن شروط المعرفة الممكنة، هذا يتجلى فى أن صدقية كل من الاستبعاد والاستقراء لا يمكن البرهنة عليها من خلال المنطق الصورى ولا تجريبياً (أو أنطولوجياً من خلال الإشارة إلى بنية الفعلية): "فمن جهة لا يمكن أن تنتج صدقية استخلاص احتمالى من تعين الموضوعات، ولا من حقيقة ما، ومن جهة ثانية لا يمكن إرجاع مثل هذا الاستخلاص إلى ذلك الشكل الذى يملك صدقية مستقلاً عن الكيفية التى تقع الحقائق فيها<sup>(٧٣)</sup>" بطبيعة الحال يعيد بيرس سؤال كانت ليس فى

[٧١] أسس الصلاحية - المجلد الخامس ٢٥٤، أبل ص ٢٤٥.

[٧٢] المصدر السابق - المجلد الخامس ص ٢٤١، أبل ص ٢٣٦.

[٧٣] فيما يخص قدرات معينة - المجلد الخامس ص ٢٤٧، أبل ص ٢٤١.



نسق المرجعية الكانتية، وهو لا يبحث عن إمكانية الأحكام التركيبية قبلياً، وإنما عن إمكانية الفكر التركيبى إجمالاً، أقر كانت بأن الأحكام التركيبية التى نتساعل بمساعدتها كيف يمكن أن تكون المعرفة ممكنة ترسندنتالياً، إنما لها صدقيتها إلزاماً مثل الأحكام التركيبية، يقول بيرس فقط بأن الاستخلاصات التركيبية يجب أن تصدق فعلياً، عندما ينبغى أن يكون شىء ما ممكناً مثل سيرورة بحث محسوبة بالكامل، ولأننا ملزمون بأن ندرك الفعلية كترابط لسيرورة بحث ناجحة على المدى الطويل، فإننا نستطيع من خلال أنه يوجد إجمالاً ما هو واقعى Reales أن نكون ضامنين للصدقية الفعلية للفكر التركيبى، أما السؤال عن شروط إمكانية هذا الفكر "فيعادل فى الأهمية السؤال لماذا يوجد شىء ما واقعى<sup>(٧٤)</sup> إجمالاً"، وبيرس على قناعة بأنه يستطيع أن يجيب على هذا السؤال من خلال نظريته عن الواقعية Realität:

"عندما... لا يوجد شىء واقعى، عند ذلك يشترط أى سؤال بأنه يفترض بأن شيئاً ما يوجد - لأنه يؤكد إلحاحيته الخاصة - ذلك أنه توجد فقط أوهام، غير أن وجود الوهم ذاته إنما هو واقع، لأن الوهم يؤثر إما على الناس جميعاً وإما على بعضهم، فى الحالة الأولى يكون هذا الوهم بمثابة واقع متعادلاً مع نظريتنا عن الواقع، أما فى الحالة الأخيرة فيكون مستقلاً عن تركيب الذهن لأولئك الأفراد الذين هم خارج من يؤثر عليهم بالمصادفة، الجواب عن السؤال: لماذا يوجد شىء ما واقعى؟ هو إذن هذا: هذا السؤال يعنى قبولاً أن شيئاً ما موجود، ولكن لماذا يجب أن يكون واقعياً؟ الجواب يقول بأن هذا الوجود إنما هو بالتحديد يمثل واقعاً... لذلك أطالب أولاً بأول بأن يُشار لى بأنه من الممكن أن أمثل نظرية منسجمة من زاوية صدقية قوانين المنطق الموضوع قيد الاستخدام<sup>(٧٥)</sup>."

إنه لمن السهل أن نرى بأن محاجة بيرس تتحرك فى حلقة مفرغة، وهو يشترط مع مفهوم الفعلية الخاص بمنطق البحث بأنه لا يمكن التفكير فى وجود واقعة ما مستقلة عن الاستخلاصات التركيبية، ومن ثم ينتج بطبيعة الحال من واقعة ما، ما دامت يجب أن تقبل فقط على أنها موجودة، إن أشكال الاستخلاص تلك يجب أن يكون لها صدقيتها، لقد أطلق نيتشه بالمقابل مفهوماً منظورياً للحقيقة كما أطلق مفهوم الفعلية

[٧٤] المجلد الخامس ص ٣٥١، أبل ص ٢٤٣.

[٧٥] أسس الصلاحية - المجلد الخامس ص ٣٥٢، أبل ص ٢٤٣.



اللاعقلانى الذى يبين بأنه يمكن التفكير فعلياً فى واقعية تظهر فى تعددية تخیلات تعود إلى مرجعية ثابتة تختلف من موقع إلى آخر، وهى تؤسس ذاتها مبدئياً كتنوع لأوجه بذاتها، على أساس هذا المفهوم المضاد لما يفهمه بيرس تحت كلمة واقعية يصبح اللغوى جلياً: عندما ننطلق من أن الواقعية تتكون غير مستقلة عن القواعد التى توجد ضمنها سيرورة البحث، فإنه لا يمكن عند ذلك أن يؤدى التدليل على هذه الواقعية إلى التقدم نحو تعليل صدقية قواعد البحث أى أشكال الاستخلاص<sup>(٧٦)</sup>.

من أجل صدقية هذه القواعد يتحدث بيرس فقط عن القناعة الأساسية، بأنه حتى الآن وجدت سيرورة تعلم تراكمية، يجب أن تقود إلى معرفة كاملة بالواقع إذا ما تمت متابعتها منهجياً على مدى كافٍ كسيرورة بحث، و بذلك ترتبط مسلمة الأمل بتحقيق الشروط التجريبية التى تستطيع سيرورة البحث ضمنها أن تصل فعلياً إلى اكتمالها، غير أن هذا لا يجيب عن السؤال: "من خلال أى شئ تكون الحقائق فى العادة هكذا وكيف تمثلها استخلاصات استقرائية وفرضية من المقدمات الصحيحة؟"

يمكن فقط لصدقية القواعد المنطقية لسيرورة البحث أن تكون هى ذاتها صدقية القواعد الترנסدنتالية عندما نفهم هذه السيرورة كنسق مرجعية لموضعة الفعلية الممكنة، من جهة ثانية لا يمكن لأشكال الاستخلاص أن تدرك بالضرورة ترנסدنتالياً بصرف النظر عن الظرف التى تنشأ فيه، ذلك لأنها لا تصلح بصورة كلية وفى كل زمان ومكان، وإنما فقط تعلل صدقية المنهج الذى يقود على المدى الطويل إلى أقوال صحيحة، الأشكال التركيبية للاستدلال تمكّن من استخلاصات لا يمكن أن تسوغ من خلال أنها بالضرورة صحيحة أو احتمالية، و يعود الفضل فى صدقيتها إلى الظرف فقط ذلك أنها نتائج منهج ما "يجب أن يقود الباحث عندما يتبعه بصورة دائمة إما إلى الحقيقة، وإما أن يوجه استخلاصاته إلى درجة أنها تقارب القيمة الحدية للحقيقة"<sup>(٧٧)</sup>. القواعد المنطقية لسيرورة البحث لا ترسخ مطلقاً شروط المعرفة الممكنة مع الضرورة الترנסدنتالية، وإلا لكانت الأحكام المتضمنة فيها أحكاماً تركيبية قبلية، غير أنها ترسخ إجراء ما يزيد من عدد الإدراكات المُعترف بها مشاركةً بين الذوات والمتحققة بصورة مستمرة ضمن الشروط التجريبية، تلك القواعد لها كتعينات منهج أهمية

[٧٦] لم يكن يناسب بيرس أن يذكر اللغوى بالاسم: "لأن كل معرفة تنطلق من استخلاصات تركيبية، كان علينا بشكل متساوٍ أن نستخلص بأن كل أمر إنسانى إنما هو موجود فى معرفتنا، وأن السيرورات التى استقينها منها معرفتنا إنما هى من هذا النوع، أى أنها يجب أن تقود فى العموم إلى استخلاصات صحيحة". إمكانية الاستقراء المجلد الثانى ص ٦٩٢، أبل ص ٣٧٠.

[٧٧] المنهج العلمى - المجلد السابع ص ١١٠ .



الشروط الترنسندنتالية لموضوعات ممكنة للتجربة، عندما يضمن هذا المنهج حصرياً تحقق الأقوال الصحيحة، ولكن لا يمكن أن تُشتق إطلاقاً من تكون وعي ما، لأنها تبقى بالجملة محسوبة.

لقد أثبت منهج البحث فعلياً جدارته من بين المناهج جميعاً التي تقود إلى إدراكات، يناقش بيرس إلى جانب المنهج العلمي ثلاثة مناهج: وهو يسميها: منهج التماسك *Method of tenacity*، ومنهج السلطة *Method of authority*، والمنهج القبلي *apriori-method*، وكلها لها مزايا، غير أن مزايا المنهج العلمي تتفوق عليها، عندما يكون معيار التقويم فقط، بأية طريقة نصل بأفضل الحالات إلى إدراكات صحيحة بصورة حاسمة، إلى قناعات لا تُضفى عليها الإشكالية من خلال الأحداث المقبلة كلها وإنما تؤكد، تعلق هذا المعيار بأي معنى يمكن أن تتحقق صدقية استخلاصات سيروية البحث، وفي الوقت الذي تُحدد فيه لدى كانت تعيينات الوعي الترنسندنتالي، أشكال الحدس ومقولات الذهن، شروط موضوعية المعرفة ومعها معنى حقيقة الأقوال، فإن مفهوم الحقيقة هذا لا ينتج لدى بيرس من القواعد المنطقية لسيروية البحث، وإنما بالدرجة الأولى من علاقة الحياة الموضوعية التي تحقق فيها سيروية البحث وظائفها: وتحديداً رسوخ الآراء، وإلغاء اللايقين، واكتساب قناعات غير إشكالية - ترسيخ الاعتقاد *Fixation of belief*. العلاقة الموضوعية التي تحقق فيها أشكال الاستخلاص الثلاثة المهمة هذه إنما هي دائرة وظائف الفعل العقلاني الهادف. لأن القناعة تكون محددة من خلال أننا نوجه سلوكنا باتجاهها "فإنها تقوم بالدرجة الأولى على أن المرء مستعد نتيجةً للتفكير أن يقود سلوكه نحو الصيغة التي هو مقتنع بها<sup>(٧٨)</sup>، أثناء ذلك يكون "جوهر القناعة... إقامة طريقة في السلوك، و القناعات المختلفة تتميز عن بعضها البعض من خلال النوع المختلف للأفعال التي تأتي بها إلى حيز الوجود<sup>(٧٩)</sup>".

القناعة هي قاعدة سلوك، ولكن ليس السلوك المتعين ذاته من خلال العادة، ضمان السلوك هو معيار صدقيته: القناعة تبقى غير إشكالية، ما دامت أشكال السلوك التي توجهها لا تخفق على محك الواقع، وما دامت عادة السلوك تتزعزع من خلال مقاومات الواقع، لا بد أن تنشأ شكوك حول التوجه الذي يقود السلوك، وتزعزع العادات يوقظ الشكوك بصلاحيية المعتقدات المناسبة، والشك يحرض المجهودات من أجل إيجاد

[٧٨] محاضرات حول البرغماتية - المجلد الخامس ص ٢٧.

[٧٩] كيف نجعل أفكارنا واضحة - المجلد الخامس ص ٢٩٨ أبل ص ٣٣٥.



إدراكات جديدة من شأنها أن ترسخ السلوك المزعزع<sup>(٨٠)</sup> ولنتائج الاستخلاص التركيبي أهمية فقط في دائرة وظائف هذا السلوك العقلاني الهادف والاعتيادي والذي يُقاس طبقاً للنجاح، والقناعات الصحيحة تحدد مجال السلوك القادم الذي يملكه صاحب السلوك ويضعه تحت الرقابة<sup>(٨١)</sup>.

القناعات ذات الصدقية هي أقوال كلية عن الواقع الذي يسمح بإعادة تشكيل ذاته ضمن شروط ابتدائية معطاة على أساس تكهنات مشروطة في توصيات تقنية، وهذا وحده يمثل مضمون البرغماتية:

"البرغماتية هي المبدأ الذي يرى بأن حكماً نظرياً Theoretisch يمكن التعبير عنه في جملة في صيغة المضارع، إنما هي صيغة مضطربة لفكرة ما، معناها الوحيد، إذا افترضنا إجمالاً أن لها معنى، يوجد في توجهها في أن يخلق صدقية مبدأً عملي مناسب، يمكن أن يعبر عنها بجملة شرطية، فيما جوابها يوجد في جملة طلبية<sup>(٨٢)</sup>".

من الفرضية الأساسية هذه يمكن اشتقاق معيار معنى برغماتي يسمح بإلغاء<sup>(٨٣)</sup> أقوال لا معنى لها، ويضبط معنى مفاهيم مشوشة، غير أن قصد ما يسميه بيرس بالبرغماتية، وفيما بعد، من أجل أن يميزه عن التفسير الخاطي المشتق من علم النفس، يسميها بالبرغماتية الجديدة Pragmatizismus فيهدف إلى ما هو أبعد من ذلك،

[٨٠] ما البرغماتية؟ - المجلد الخامس ص ٤١٧.

[٨١] من أجل أن نطور معنى فكرة ما، علينا فقط أن نعين ببساطة أية أساليب للسلوك تنتج هذه الفكرة، لأن ما يعنيه موضوع ما يوجد ببساطة في أساليب السلوك التي يتضمنها، والآن تتعلق هوية أسلوب السلوك بالكيفية التي تقودنا فيها إلى الفعل، ليس فقط ضمن مثل هذه الحالات كيف تصل احتمالاً إلى النشوء، وإنما ضمن مثل الحالات والكيفية التي كان بإمكانها أن تنشأ فيها، عندما كان من الممكن أن تكون غير احتمالية، أما ما هو أسلوب السلوك فيتعلق بمتى وكيف يدفعنا إلى التصرف (المصدر السابق - المجلد الخامس ص ٤٠٠، أبل ص ٢٣٧).

[٨٢] محاضرات حول البرغماتية - المجلد الخامس ص ١٨.

[٨٣] الصياغة المشهورة وإن كانت غير واضحة لما يسمى المبدأ البرغماتي موجودة في مقالة تعود إلى سنة ١٨٧٨ "كيف نجعل أفكارنا واضحة"، المجلد الخامس ص ٤٠٢، والمصدر السابق - المجلد الخامس ص ٢٩٨ ولقد شرح بيرس في مقالة في كتابه التعليمي حول البرغماتية والعائد إلى سنة ١٩٠٢ هذا المبدأ - المجلد الخامس ص ١ وما بعدها. وفي هذه المقالة توجد صياغة واضحة. من أجل أن نؤكد المعنى الخاص بالتصور العقلي علينا أن ندرك أية نتائج عملية يمكن أن تنتج بالضرورة من حقيقة هذا التصور. ومجموع هذه النتائج يجب أن تكون المعنى الكلي لهذا التصور. المصدر السابق - المجلد الخامس ص ٩.



والمسألة لا تدور حول اشتقاق معيار معنى، وإنما حول السؤال المركزى لمنطق بحث يسلس قياده من التأمل إلى تجربة الأساس للوضعية: كيف يكون التقدم العلمى ممكناً، والبرغماتية تعطى جواباً عن هذا السؤال من حيث أنها تضيفى الشرعية على صدقية أشكال الاستخلاص التركيبية من العلاقة الترנסدنتالية للفعل الأدواتى.

لقد تبلورت القناعات فى مفاهيم وهذه المفاهيم تسمح بشرحها فى أحكام كلية لها شكل فرضيات قانونية، على أنه يمكن شرح هذه الفرضيات حسب النتائج التى يمكن اشتقاقها منها كتكهنات مشروطة، أما تصحيح هذه المفاهيم وتوسيع أفقها فيتحرك فى سيرورات الاستخلاص التى يكتمل فيها كل من الاستبعاد، والاستنتاج والاستقراء كما تشترط بعضها بعضاً تبادلياً، المفاهيم والأحكام يمكن شرحها فى استخلاصات، كما أن الاستخلاصات تتكشف إلى أحكام ومفاهيم، غير أن "حركة (المفهوم)" هذه ليست مطلقة ولا مكتفية بذاتها، وهى تكتسب معناها حصراً من نسق المرجعية Bezugssystem لفعل ممكن يتحكم به النجاح، أما هدفها فهو إزالة زعزعة السلوك، كل الأشكال المنطقية (مفهوم، حكم واستخلاص) إنما هى لذلك عائدة بالضرورة ترנסدنتالياً إلى المعنى البرغماتى للعموميات الممثلة من خلال العلامة، والصيغة البدئية للعلاقة يعبر عنها فى التكهن المشروط حيث تدخل الأحداث ضمن شروط قابلة للتحديد وهذا يعنى أساساً: ضمن شروط قابلة للمضاربة، ولهذا فإن معنى صدقية الأقوال يقاس على التصرف التقنى الممكن فى علاقة الهجوم التجريبية، تعود الأقوال إلى "ما سيفعل acts-Would وإلى ما سيعمل" لسلوك عادى، ولا يوجد تبلور لأحداث عادية يمكن أن تملأ بشكل كامل معنى ما سيكون) "Would be"<sup>(٨٤)</sup> فى مقابل ذلك يكون هدف الفرضيات هو ضمان و توسيع الفعل الذى يتحكم به النجاح، "هدف الفرضية هو الذى من خلالها تخضع لاختبار التجربة كى تقود إلى تجنب أية مفاجأة، ولتأسيس عادة فى السلوك ذات توقع إيجابى ولا يمكن أن تتعرض إلى خيبة الأمل"<sup>(٨٥)</sup> وهكذا فإن أشكال الاستخلاص ليست فقط مترسخة لاحقاً فى دائرة وظائف الفعل الأدواتى، بل إن هذه الدائرة كثيراً ما تتضمن شروط صدقيتها، فى أحد المواقع يعارض بيرس منطق الأقوال لمورغان بالحجة التى تقول: "بأن المنطق الصورى لا يجوز أن يكون صوريا أكثر من اللازم، بل عليه أن يمثل حقيقة سايكولوجية، وإلا فإن الخطر سيحقيق به كى يتراجع إلى لعبة رياضية"<sup>(٨٦)</sup> وهذا ليس المقصود منه سايكولوجياً لأن بيرس

[٨٤] استقصاء البرغماتية - المجلد الخامس ص ٤٦٧ .

[٨٥] محاضرات فى البرغماتية - المجلد الخامس ص ١٩٧ .

[٨٦] مبادئ المنطق - المجلد الثانى ص ٧١٠ .



كثيراً ما يحترس بقوة ضد استبدال المضامين القصدية عن طريق أحداث نفسية، ولكنه يصبر في الوقت ذاته على أن الأشكال المنطقية إنما تنتمي مقولاتياً إلى سيرورات الحياة الأساسية التي تأخذ في العلاقة معها وظائف محددة، وبيرس يدرك في هذا المعنى الأشكال الثلاثة للاستخلاص على أنها وظائف سيرورة حياة.

للاستنتاج بهذا المعنى أهمية "القرار" والنتيجة التي يؤدي إليها إنما هي استجابة سلوك محدد، لا بد أن تنتج من تطبيق قاعدة لسلوك عامة على حالة مفردة: "معرفة نتيجة ما (بمعنى قضية ختامية لقياس منطقي في حالة باربارا) لكي نتصرف لدى قضية معطاة بطريقة نوعية لها طبيعة قرار<sup>(٨٧)</sup>". من أجل التأكيد بأن السيرورة الدائرية لفعل يتحكم به النجاح إنما هو سيرورة حياة، يقيم بيرس تشابهاً بين استجابة السلوك الحيوانية الجارية حسب نموذج قوس الانعكاس وبين سلوك الإنسان العقلاني الهادف والمتوسط من خلال سيرورات الاستخلاص:

"في الواقع يتحقق احتمالاً قياس منطقي في حالة باربارا، عندما ننبه قدم ضفدع مقطوع الرأس، والارتباط بين طريق الأعصاب المورد والمصدر، كما ينبغي أن نفكر فيه، يؤسس عادة سلوك (Nervous habit) كما يؤسس قاعدة السلوك التي تمثل المشابهة السايكولوجية للمقدمة العامة في القياس المنطقي، الاختلال بالتوازن في منظومة العقد العصبية الذي يتسبب من خلال التنبيه، إنما هو الشكل الفيزيولوجي لما ينظر إليه سايكولوجياً، أي حساسية حواس، أما ما ينظر إليه منطقياً، فليس إلا ظهور حالة ما، التفريغ من خلال الطريق العصبى المصدر هو الشكل الفيزيولوجي لما هو سايكولوجياً تحقق إرادة (Volition)، أما منطقياً فهو الحصول على نتيجة ما، عندما تنتقل من الأشكال الدنيا إلى الأشكال العليا للشبكة العصبية فإن التعادلات الفيزيولوجية تنقلت بسهولة من اهتماماتنا، غير أننا نجدها دائماً في طريقة الملاحظة السايكولوجية:

١- عادة السلوك - التي هي في شكلها الأعلى فهم وتمثيل المقدمات العامة في باربارا.

٢- الشعور (Feeling) أو وعى الحاضر بالتطابق مع القاعدة في باربارا.

٣- قرار الإرادة (Volition) بالتطابق مع النتيجة في باربارا<sup>(٨٨)</sup>.

[٨٧] المصدر السابق - المجلد الثاني ٧١١ - أبل ص ٢٢٩.

[٨٨] المصدر السابق - أبل ص ٢٢٩ .



يقود الاستبعاد إلى التنبيه الذي يطلق الفعل إلى "الحالة"، أما الاستقراء فيقود إلى "القاعدة" التي ترسخ السلوك، بالطريقة المماثلة التي يؤدي فيها الاستنتاج إلى استجابة السلوك ذاتها، إلى "النتيجة" يرى بيرس ضمن وجهة النظر هذه أنه من المعقول أن نلحق في كل مرة عنصراً معيناً من دائرة الفعل بأشكال الاستخلاص، الاستبعاد الذي يجد قاعدة مناسبة لنتيجة غير متوقعة ليعود يستخلص من حالة تشرح النتيجة، تطابق المبدأ الحسى: ومعطيات الحواس، مباشرة في الظاهر فقط، يمكن أن تتطابق فقط مع سيرورات الاستخلاص من خلال التوسط و ما يطابق الاستقراء الذي يستدل من الحالة ومن النتيجة على صدقية القاعدة التي تسمح باستنباط تكهن الحدث (النتيجة) من الشروط الابتدائية (الحالة) هو المبدأ الاعتيادى، الفرضيات الكلية التي تشكل أساس الفعل العقلانى الهادف إنما هي خاضعة لاختبار دائم، و ما دامت تجتاز الاختبار المستمر فبإمكانها أن تترسب كعادات سلوك، ما يطابق الاستنتاج الذي يستدل من القاعدة والحالة على النتيجة، ويسمح باستنباط تكهنات مشروطة، هو المبدأ الإرادى: على أن حدث الفعل العقلانى الهادف يمكن فهمه كتحقق للاستنتاج، كما أن الاستنتاج على العكس يمكن فهمه احتمالاً على أنه فعل أداتى مستبق<sup>(٨٩)</sup>، وهكذا تكتسب أشكال الاستخلاص فيما بينها علاقة منهجية فقط من خلال أهميتها في دائرة وظائف الفعل الأداتى.

دائرة الفعل هذه لا تدرك بطبيعة الحال إحصائياً وإنما تراكمياً كإطار للسيرورات المتسلسلة، بالتأكيد يمكن إدراك الفعل الأداتى كمضاربة حسب قواعد ضمن شروط تجريبية، على أنه من الأكيد أيضاً أن من المعقول أن نلحق الاستبعاد بتطابق الشروط، ونلحق الاستقراء بإضفاء الاعتيادية على القواعد، كما نلحق الاستنتاج بممارسة المضاربة، غير أن علاقة الأحداث الرمزية للاستخلاص والأحداث وفعالية الفعل لا تصبح جلية إلا عندما نفهم الفعل الأداتى على أنه تحكم بالشروط الخارجية للوجود، الذى لا يمكن أن يلتمس أو يمارس إلا ضمن شروط سيرورة تعلم تراكمية: كل فعل حسب قواعد تقنية إنما هو فى الوقت ذاته اختبار لهذه القواعد، كل إخفاق لفعل محكوم بالنجاح هو فى الوقت ذاته نقض فرضية، و كل إعادة توجيهه لنسق سلوك مختل، إنما هو توسيع لقوة تحكم تقنية ممارسة، و نتيجة لسيرورة تعلم فى آن واحد، البحث هو صورة التأمل لسيرورة التعلم لما قبل علمية والموضوعة مع الفعل الأداتى، وسيرورة البحث تحقق ثلاثة شروط إضافية:

[٨٩] الاستنتاج، الاستقراء، الفرضية - المجلد الثانى ص ٦٤٣، أبل ص ٣٩١.



١- أنها تعزل حدث التعلم عن سيرورة الحياة، ولهذا السبب تنكمش ممارسة العمليات إلى تحكمات مختارة بالنجاح.

٢- أنها تضمن الاكتمال والموثوقية المشتركة بين ذوات، ولهذا السبب يأخذ الفعل الشكل المجرد للتجربة والمتوسط من خلال طرق القياس.

٣- تكون نسق مسار المعرفة، ولهذا السبب تُدمج ما أمكن من الفرضيات الكلية في علاقات نظرية بسيطة، وهذه العلاقات لها شكل أنساق أقوال استنتاجية - فرضية.

ما دام الإطار البرغماتي يبقى واعياً في سيرورتنا التعليمية فسوف يتم الاعتراف بتكون الفرضيات بالطريقة ذاتها كاشتقاق التكهّنات المشروطة وكاختبار الفرضيات بمساعدة مثل هذه التكهّنات على أنها عنصر ضروري في نسق الفعل المنظم ذاتياً وفي نسق التعلم المتراكم، إن مطابقة أحداث مفردة تتطلب مقولات تتضمن فرضيات قانونية عامة، لذلك يجب أن يستحضر كل حدث يزيف تكهّنا و مستخلصاً من فرضية ما لكي يوضع ضمن فرضيات بديلة و نستطيع أن ندرك هذا الحدث إجمالاً على أنه شيء ما، في سيرورة البحث المأسسة تنفصل القضايا النظرية ومراقبات التجربة المضبوطة، ذلك أن البنية المنطقية تتعرض إلى الإنكار، وبذلك يتعلق إضفاء السايكولوجية على الوقائع المترابطة مع منطقية البحث، ذلك أن التزييفات تلزم بإنتاج استبعادى لفرضيات جديدة، وبالتالي تأخذ أهمية نفى متعين يصبح كعلاقة منطقية غير قابل للمعرفة، الاستبعاد يتبدى كحدث محسوب لسايكولوجية البحث ما دام كل من الاختبار، والمسلمة، والفعل والفرضية تعود إلى بعضها البعض خارجياً فقط، علينا فقط أن نرى ضمن الإطار الترنسندنتالى للفعل الأدوات بأنه في الحقيقة يجب أن تكون فرضيات جديدة حسب قواعد الاستبعاد، دون أن يُترك الأمر لرغبة المخيلة التي تخلق الفرضيات. في نسق المرجعية البرغماتية يصبح واضحاً من جهة ثانية أنه لا توجد علاقة منطقية حصرياً بين استنتاج الفرضيات القانونية وبين تأكيدها الاستقرائى، وإذا نظرنا منطقياً فبإمكان منطلق التجربة أن يكون ملزماً فقط في حالة التزييف<sup>(٩٠)</sup>، عندما لا يمكن نكران حقيقة التقدم العلمى جدياً، عند ذلك لا يمكن شرح هذه الحقيقة إلا من خلال القدرة المصدقة للتأكد الاستقرائى على الفرضيات، لا يمكن تعليل صدقية الاستقراء والاستبعاد إلا من خلال تلك العلاقة ما بعد المنطقية *Metalogisch* مع

[٩٠] على ذلك تقوم أطروحة بوبر في التزييف. منطق البحث - الطبعة الثانية ١٩٩٦.



الاستنتاج التي توضع مع دائرة وظائف الفعل الأداتي كإطار ترنسندنتالي من أجل الترسخ الممكن لعادات السلوك ومن أجل التوسع الممكن للمعرفة القابلة للتحويل تقنياً.

الأهمية الترנסندنتالية لعلاقة الفعل المحكوم بالنجاح مع حالات الاستخلاص الثلاث تسمح لنا بأن ندلل على أننا نسير قدماً متعلمين من مواقف مضغاة عليها الإشكالية إلى قناعات جديدة قادرة على خلق عادات، فقط عندما ندرك الفعلية ضمن ترسيمة متعينة. لقد ترسخ تموضع فعلية الطبيعة من خلال أشكال الاستخلاص المنسقة في دائرة أحداث، بإمكاننا أن نجد فرضيات جديدة فقط استبعادياً، وبعد ذلك نستطيع أن نستنتج منها تكهنات مشروطة، ومن ثم نستطيع أن نؤكد الفرضيات الموضوعية كأساس من خلال استقراء متواصل، وذلك عندما نلحق بالطبيعة ذاتها شيئاً ما مثل الفعل الأداتي، علينا أن نفعل كما لو أن الأحداث الخاضعة للملاحظة من إنتاجات ذات ما تستتبط استخلاصات دونما توقف ضمن شروط بداية محسوبة و حسب قضية نهائية لقواعد صالحة كلياً في حالة باربارا، ومن ثم تنتج الأحداث المستنتجة فعلياً بالتوافق مع التكهانات الموضوعية من قبل، يمكن لتلك الذات أن تكون الطبيعة التي أضفت الاعتيادية على كل "قوانين الطبيعة" كقواعد لسلوكها، ومن ثم عندما يكون الإنسان الفاعل أداتياً في محيطه الخارجي ضمن وجهة النظر هذه، ويسقط Projiziert ذاته كلاعب مقابل طبيعة فاعلة أداتياً، عند ذلك يستطيع أن يضع ذاته على طريق الأمل بنجاح منهجه:

"نحن ندرك الطبيعة عادة هكذا، كما لو أنها تنفذ بصورة مستديمة استخلاصات استنتاجية في حالة باربارا، هذه هي ميتافيزيقيا الطبيعية التجسيدية، نحن ندرك أن هنالك قوانين للطبيعة موجودة وهي قاعدتها أو مقدماتها العامة، نحن ندرك بأن هنالك حالات تدخل ضمن هذه الشروط، وهذه الحالات تتكون في الإسنادية وفي وقوع الأسباب التي تمثل المفهوم المتوسط للقياس المنطقي (الطبيعة)، سوف ندرك في النهاية أن حدوث الأسباب بقوة قوانين الطبيعة له آثاره، على أن هذه الأحداث إنما هي خلاصات القياس المنطقي (الطبيعة)، ومن حيث أننا ندرك الطبيعة بهذه الطريقة، فإننا نصل بصورة طبيعية إلى أن نجمل ثلاث وظائف لعلوم الطبيعة ونضعها أمام أعيننا:

١ - اكتشاف القوانين التي تحدث من خلال الاستقراء.

٢ - اكتشاف المسببات التي تحدث من خلال الاستدلال الفرضي.



### ٣ - التكهّن بالتأثيرات التي تحدث من خلال الاستنتاج (٩١).

إسقاط ترسيمة الفعل الإنسانى على الطبيعة يعنى أن دائرة وظائف الفعل الأداتى للإطار الترنسندنتالى إنما هى التى ترسخ شروط الموضوعة لأقوال ممكنة حول الفعلية، ولقد اتخذت دائرة الوظائف تلك شكل التجربة على مستوى سيرورة البحث: الشروط الترنسندنتالية للتجربة الممكنة إنما هى متماهية مع شروط التجريب الممكن، نحن نعرض فى التجربة على أقل تقدير علاقة بين حجمين تجريبيين من خلال تتابع أحداث خاضعة للتحكم، وهذه العلاقة تحقق شرطين: فهى تسمح بالتعبير عنها نحويًا فى شكل تكهن مشروط يمكن أن يستنتج من فرضية قانونية عامة بمساعدة شروط ابتدائية، فى الوقت ذاته فإن هذه العلاقة يمكن عرضها فعليًا فى شكل فعل أداتى من شأنه أن يعالج الشروط الابتدائية لدرجة أنه يمكن مراقبة نجاح العملية عن طريق دخول التأثير، العلاقة بين الهجوم التجريبية التى تشكل أساس قانون الطبيعة يمكن النطق بها فى جملة واحدة من الشكل: دائماً عندما يكون ومن ثم تكون  $Y$  ومن خلال الشكل يمكن أن يمثل فى الوقت ذاته عملية تنتج حالة لا من خلال أنها تخلق معها الحالة  $X$ ، القضية يمكن فهمها كصياغة للمشروع أو للقصد الذى يقود العملية، القضية هى الشكل التام للقناعة التى تعمل كقاعدة متعينة للفعل الأداتى.

تتحقق هذه القاعدة الآن من خلال عدد من العمليات القادمة والتى تتميز، عندما تكون القاعدة صحيحة تجريبياً، بأنها تؤدي إلى التأثير ذاته ضمن الشروط المتماثلة تماماً، ومن ثم يجب أن تعنى أية واحدة من هذه العمليات أكثر من الحادثة المفردة التى هى ذاتها، كل تجربة مفردة تضمن لنا علاقة عامة يجب أن تتأكد ضمن الشروط المتماثلة تماماً وفى كل الإعادات المقبلة للتجربة ذاتها:

"إنها فعلياً ليست تجربة، وإنما ظاهرة تجريبية ينبغى أن يوجد فيها المعنى العقلانى. عندما يتحدث المجرب عن ظاهرة ما كما هو الحال فى ظاهرة "هال\*" أو ظاهرة "تسيمان\*\*" وتعديلاتهما وظاهرة ميشلسن، أو ظاهرة رقعة الشطرنج، فإنه لا يعنى حادثة ما بذاتها يمكن أن تكون قد

[٩١] مبادئ المنطق - المجلد الثانى ص ٧١٢، أبيل ص ٢٢٩.

[\*] ظاهرة هال نسبة إلى العالم الأمريكى هال وفحواها أنه فى موصل تيار كهربائى عمودى يمكن إنشاء توصيل تيار لحقل مغناطيسى وبالتالي يمكن بناء حقل كهربائى بصورة عمودية من أجل تيار كهربائى وحقل مغناطيسى معا - المترجم.

[\*\*] ظاهرة تسيمان نسبة إلى العالم الهولندى تسيمان ومقادها أن خط الطيف يمكن أن ينقسم تحت تأثير حقل مغناطيسى قوى إلى مجموعة من الخطوط المفردة - المترجم.



اصطدمت بإنسان ما فى الماضى الميت، وإنما شىء ما يمكن أن يصطدم بالتالى بكل إنسان فى المستقبل الحى، يمكن أن يحقق شروطاً معينة بذاتها، الظاهرة توجد فى الحقيقة فى أنه عندما يتصرف من يقوم فى التجربة فى النهاية وحسب ترسيمة معينة موجودة فى الرأس فلسوف يحدث شىء ما مختلف وسوف تزعزع شكوك المشككين كما النار السماوية من فوق محراب إلياس<sup>(٩٢)</sup>.

تتحقق التأثيرات المنجزة فى كل مرة ضمن شروط تجريبية Experimentell فى محاولة مفردة، وتعنى فعلياً تثبيت علاقة كلية، الحادثة المفردة هى فى الوقت ذاته ظاهرة عامة، لأنها تضمن أن كل العمليات المنفذة فى المستقبل والتي تعيد تجربة المنطلق ضمن الشروط نفسها، سوف تؤدى إلى التأثير ذاته، ذلك أن الأمور تسير هكذا، أى أن المسألة ليست نتيجة التجربة وإنما ضرورة قبلية: يتحدد الفعل التجريبى من خلال أنه يسمح مبدئياً بعدد ما من الإعادات الصارمة، ويلزم بتكرار النتائج، لأنه فقط ضمن هذا الشرط يمكن أن تجرى التجربة من أجل أهداف النقض الملزم مشاركة بين النوات.

يمكن للحدود الممكنة لمجال استخدام فرضية قانونية مدركة كلياً أن تصبح موجودة من خلال تنوع نسقى للشروط الابتدائية، لأن التجربة تكفى من أجل اختبار تكهن متعين بصورة أساسية، القاعدة التقنية المتعينة، والتي أتبعها فى كل تجربة مفردة تحقق واحدة فقط من التكهّنات العديدة إلى ما لانهاية، التى يمكن أن أستنبطها من فرضية قانونية أساسية، غير أن كل واحد من هذه التأثيرات المنتجة ضمن شروط تجريبية إنما هو قبلية عام، وهذا يعنى أنه يجب أن يدخل لدى إعادة التجربة بالضرورة ضمن شروط المنطلق غير المتنوعة، هذه القبلية مربوطة بشروط الفعل الأداة، لأن الفعل التجريبى ليس سوى الشكل المضبوط للفعل الأداة الذى جعلته عملية القياس ممكناً، دائرة وظائف الفعل التجريبى أو ما يشبه التجريبى تملك أهمية إطار ترنسندنتالى: وهكذا فإن الفعلية تُوضع ضمن شروط التجربة، ذلك أن استجابة قابلة للملاحظة على عمل شروط المنطلق هى ترنسندنتالية وبالضرورة حادثة مفردة تمثل تأثيراً عاماً، يلاحظ بيرس فى أحد المواقع بأن مزحة البرغماتية هى استنباط علاقة ضرورية بين العام والخاص: "تتعلق صدقية الاستقراء بالعلاقة الضرورية بين العام والخاص، وعلى هذا تستند البرغماتية بصورة كاملة<sup>(٩٣)</sup>" ذلك أن أحداثاً مفردة يجوز

[٩٢] ما هى البرغماتية ؟ المجلد الخامس ص ٤٢٥ .

[٩٣] الأشكال الثلاثة للاستنباط - المجلد الخامس ص ١٧٠ .



أن تُفسَّر على أنها عامة، و يتعلق الأمر بأن الفعلية تُوضع في دائرة وظائف الفعل الأداتي ضمن شروط معينة من شأنها أن تنتج هذه العلاقة الضرورية بين العام والخاص: في كل مرة عندما يسلك المرء طبقاً للعقلانية الهادفة، فإنه يتصرف على أساس قناعة تكون مضمونة من خلال ظاهرة تجريبية<sup>(٩٤)</sup>.

هذا هو في الوقت ذاته جواب برغماتية متعينة طبقاً للمنطق الترנסدنتالي عن السؤال كيف يكون التقدم العلمي ممكناً على أساس الاستخلاص التركيبي؟ لأن صدقية الاستخلاص الاستقرائي التي لا يمكن أن تُبرهن منطقياً، تُسوَّغ منهجياً من خلال البرهان بأن الحوادث المفردة التي يُستقرأ منها تُمثّل بوصفها ظاهرات منتجة تجريبياً تأثيرات عامة<sup>(٩٥)</sup>.

[٩٤] ما البرغماتية - المجلد الخامس ص ٤٢٧.

[٩٥] بالمقابل لا يمكن البرهان على صلاحية الاستدلالات الاستيعادية إلا في حالة الاستبعاد البسيط وتحديدًا في حال الشرح السببي [هامش ٧٢ ص ١٤٧] الاستخلاص الاستيعادي يقود من نتيجة ما بمساعدة قاعدة صحيحة من العلة، إلى فرضية سببية، يمكن أن تُختبر من خلال أنه يمكن اشتقاق تكهنات مشروطة من العلة المفترضة (كشروط المنطق) ومن قواعد أخرى مختلفة، بهذه الطريقة نختبر صدقية الشروحات الاستيعادية استقرائياً، [المجلد الثاني ٦٤٢] التسويغ المنهجي للاستقراء يمكن لهذا السبب وبصورة غير مباشرة أن يُستخدم من أجل هذا التسويغ، الاستخدام التمثيلي للاستبعاد ليس مهماً في العلاقة الخاصة بمنطق البحث. يقوم التقدم العلمي على التطبيق المجدد للاستبعاد، وتحديدًا على أن الاستخلاص الاستيعادي من نتيجة غير متوقعة، والتي لا يمكن إيضاحها على أساس قواعد صحيحة، سوف يقودنا إلى افتراضات نظرية، وهذه هي حال تجربة ما مع منطلق مفاجئ، تلزمنا عل تغيير الفرضية القانونية، ذلك أنه منها ومن النتيجة يمكن استنباط شروط المنطق الفعلية (كسبب للنتيجة). وتعديل الفرضية القانونية المنقوضة التي تشكل أساس تكهن خاطئ لا يحدث اعتباطاً مثل استفاضة المخيلة التي تضع الفرضيات، وإنما حسب قواعد مؤكدة. غير أن قواعد هذا الاستبعاد لا تسمح بإرجاعها إلى أساس الاستقراء. ولا يمكن، كما أرى، تسويغها ضمن نسق المرجعية البرغماتية للفعل العقلاني الهادف إطلاقاً. يقوم الإنجاز الخاص والتجديدي للاستبعاد على معالجة تجربة سلبية، وبالتالي عل نفى متعين المنطلق السلبي لتجربة ما يلزمنا على إعادة تفسير المحمولات الأساس لهذه النظرية، التي كانت الفرضية المدخضة قد استتبعت منها، إبان ذلك يبدو الاستبعاد قابلاً لأن يُربط بالقائض المتضمن لمضامين معاني المحمولات غير المستنفدة عملياً *Operationnell*. وهذه مسألة غير إشكالية ما دامت نظرية ما قد تم استخدامها، غير أنه في حال إعادة تكوين النظرية فإنها تصبح مفتوحة في الحال، وترجع ثانية إلى أفق التجربة المرتبط باللغة المتداولة. والنماذج التي تحمل المنطلقات النظرية تنطلق في الحقيقة من التجارب الأولية للحياة اليومية [كوهين - بنية الثورات العلمية ١٩٦٧] لعب بيرس على هذه التجسيدية لتكوين النموذج العلمي. "لقد اقتنعت بعد سنوات من البحث الجاد والمتعمق ومع الرضا الكامل بأنه لا بد أن يقوم تصور تجسدي ضمن الشروط الماثلة سواء أكان تكوين النظرية يمنح نواة التبلور الأفضل أم لا، فإن ذلك يقترب باحتمال كبير من الحقيقة أكثر من التصور الذي يحمل =



لأن الشروط الترنسندنتالية للمعرفة الممكنة ليست مخلوقة من الوعي وإنما من دائرة فعل، لذلك فإن المفهوم الترنسندنتالى للإمكانية يأخذ معنى إرشاد عيانى من أجل فعل قادم: النجاحات الممكنة للعمليات القابلة للتحديد هى واقعية لأن هذه التأثيرات قد تحققت فعلياً، يتساوى فى ذلك الزمان وكم من المرات أنفذ فيها هذه العمليات، عندما يحدث الأمر إجمالاً ضمن الشروط المحددة، التجارب التى هى ممكنة ضمن الشروط الترنسندنتالية للفعل الأداةى هى توصيات يمكن لى أن أختبرها من خلال الفعلية عندما أتدخل فيها عن طريق العمليات: أقيم تجارب بالضرورة ترنسندنتالياً فقط ضمن الشرط الفعلى لنجاحات أو إخفاقات الأفعال الأداةية الممكنة، عندما يجب أن تُدرك البرغماتية بهذا المعنى الصارم للمنطق الترنسندنتالى، عند ذلك يكون معنى صدقية الأقوال التجريبية هو: إن هذه الصدقية تعترف لكائن حى ما يتحرك فى دائرة وظائف الفعل الأداةى حول محيطٍ ما يوجد فيه فعلياً بقوة التحكم التقنى.

عندما نسمى الآن العلاقات التى تؤكد فى أقوال كلية بأنها واقعية<sup>(٩٦)</sup> Real، بأى معنى يمكن لنا أن نتحدث عن وجود مثل هذه العموميات؟ يتبنى بيرس هذه المشكلة الكلية فى العلاقة البرغماتية:

"يبدو أنه من المفارقة أن نقر من اللحظة الأولى بأن "موضوع القناعة النهائية الذى يوجد فقط بوصفه نتيجةً لهذه القناعة، ينبغى هو ذاته أن يكون منتجاً لها"، موضوع القناعة يوجد فقط لأن القناعة موجودة، غير أن هذا ليس الشئ ذاته عندما أقول إن الموضوع لا يبدأ بالوجود إلا عندما تبدأ القناعة كذلك بالوجود، نحن نقول بأن الماس قاسٍ، ولكن من أى شئ تتكون القسوة؟ إنها تتكون فقط من الحقيقة بأنه لا يوجد شئ ما يحز الماس؛ وتبعاً لذلك فإن قسوته تتكون فقط من خلال الحقيقة

=خصائص تجسدية، عندما ينطلق الاستبعاد من خلال إخفاق العقل الأداةى، ويرجع إلى شرح قاعدة تجربة ما قبل علمية مخزونة فى لغة التداول، عند ذلك يأخذ قوته التعديلية من علاقة الفعل التواصلى التى لا يدركها نسق المرجعية المرتبط بالفكر البرغماتى. من جهة ثانية تبقى دون مس العلاقة المنطقية للاستبعاد إضافة إلى شكل الاستخلاص الآخرين التى تنتج فقط فى دائرة وظائف الفعل الأداةى.

[٩٦] هذا الذى تقوله جملة صحيحة هو واقعى بمعنى أن يكون كما هو مستقلاً عن أى شئ يمكن أن أفكر فيه أنا أو أنت، أما إذا كانت الجملة الصحيحة جملة عامة شرطية بالنسبة إلى المستقبل عند ذلك يكون ما قد قيل فيها إنما هو عام من النوع الذى يتعين فيه أن يؤثر فى السلوك البشرى، وكذلك من النوع كما يعنى البرغماتى الذى يكون مضمون المعنى العقلانى لكل مفهوم (المصدر السابق - المجلد الخامس ص ٤٣٢).



بأن شيئاً يحتك به بالقوة دون أن يتعرض من جراء ذلك إلى الحز، لو كان من غير الممكن أن يحك به أى شيء آخر من هذا النوع، لكان لا معنى لأن نقول بأن الماس قاس، كما أنه ليس ثمة أى معنى لأن نقول بأن الفضيلة قاسية أو أى تجريد آخر من هذا القبيل، ولكن على الرغم من أن القساوة تتكون بالكامل من خلال حقيقة أن حجراً آخر قد حك الماس، وهكذا لا يمكن أن نتصور بأن الماس يبدأ بأن يصبح قاسياً عندما بدأ الحجر الآخر بالحك فيه. نحن نقول على العكس من ذلك بأن الماس قاس بصورة أبدية وأنه كان قاسياً منذ وجوده، أو منذ أن بدأ يصبح ماساً، غير أنه لا توجد حقيقة ولا حادث، إجمالاً، لا شيء يميزه عن أى شيء آخر ليس قاسياً إلى هذه الدرجة، إلى أن جاء الحجر الآخر وصار يحك فيه<sup>(٩٧)</sup>.

فى مكان آخر يفاقم فيه بيرس مفارقة المفهوم الخاص بمنطق البحث للواقعية مرة ثانية وذلك بمساعدة المثل ذاته: "أليس عكساً شنيعاً لكلمة ومفهوم واقعى Real أن نقول بالمصارفة أن الماس لم يصل فى الوقت المناسب، وأن قسوة الماس قد منعت من امتلاك الواقعية التى كان يمكن أن يكون قد امتلكها دونما جدال؟"<sup>(٩٨)</sup>.

تنحل المفارقة بسهولة بمعنى برغماتية متحققة ترنسندناليا: الواقعة الكلية "قسوة" موضوع مسمى ماسا لها، عندما وما دام يوجد الماس، وجود مستقل عما إذا كان قد قام شخص ما بالمحاولة التى ترمى إلى حز قطعة ماس بمساعدة شيء حاد، من جهة ثانية ليس هنالك من معنى أن نمنح لموضوع مسمى ماسا محمول "قسوة" عندما لا يمكن أن يصنع القول تضمناً من زاوية نسق المرجعية للفعل الأداةى الممكن، ونحن نحسب حساب وجود الفعلية مستقلة عن الناس الذين يتصرفون أدواتها والذين لا يمكن أن ينتجوا إجماعاً حول أقوال بعينها، غير أن التعيين المسبق للخصائص يصيب على هذه الفعلية واقعة تتأسس بادية ذى بدء ضمن وجهة نظر التحكم التقنى الممكن، بهذا المعنى أفهم انحلال المفارقة الذى يقترحه بيرس فى "قضايا البرغماتية".

"علينا أن نتخلى عن الفكرة القائلة بأن الواقعة المخبأة (سواء أكانت علاقة بين ذرات أو أى شيء آخر) والتى تشكل واقع قسوة الماس، يمكن

[٩٧] منطق عام ١٨٧٣ - المجلد السابع ص ٤٣٠ .

[٩٨] قضايا برغماتية - المجلد الخامس ص ٤٥٧ أدخل بيرس مثل الألماس بهذا المعنى ١٨٧٨ فى مقاله المشهور 'كيف نجعل أفكارنا واضحة؟' - المجلد الخامس ص ٤٠٣ وما بعدها.



أن تكون موجودة، ولو عن طريق الإمكان في شيء ما آخر أكثر حقيقةً في جملة شرطية عامة، إلى أي شيء يعود هذا كله، أي ما تعلمنا إياه الكيمياء، إذا لم يكن يعود إلى سلوك أنواع ممكنة لجوهر مادي؟ في أي شيء يوجد هذا السلوك، إذا لم يكن في جوهر هذا النوع عندما يتعرض لتأثير من هذا النوع، فلا بد أن ينتج عن ذلك نوع معين من النتيجة الحسية مماثلة لتجاربنا التي خضناها حتى الآن<sup>(٩٩)</sup>.

تقول طبقة التكهّنات المشروطة كلها التي يمكن أن تشرح مفهوم القسوة، حول موضوع ما يحقق شروط منطلق هذه التكهّنات، بأن قسوته توجد في ذاتها *Ansich* مستقلة عما إذا كنا سنجرى اختباراً واحداً أم لا. غير أن هذا الواقعة الكلية لا تكون واقعية فقط *Real* إلا بالعلاقة مع العمليات الممكنة من هذا النوع إجمالاً: الموضوع المسمى ماساً معطى إنما هو قاسٍ فقط ما دام يمكن أن يكون كموضوع لتحكم تقني ممكن، ويدخل في دائرة وظائف الفعل الأداتي.

عندما ينظر بيرس إلى حل المشكلة الكلية انطلاقاً من منطق البحث على أنه قابل للتحويل فسوف يجد نفسه مضطراً بطبيعة الحال إلى أن يميز في مفهوم الفعلية بين ما هو مستقل عن سيرورات التعلم المتراكمة وعالم الإنسان المتكون من خلال قابلية التحكم التقني، وبين ما نصادفه في هذا الفعلية ما دامت، تدخل إلى عالمنا وتصبح معادلاً للأقوال الصحيحة حول الفعلية، هذا الفارق طاف فعلاً في مخيلة ماركس، وقد واجهه هايدغر شارحاً فيما اقتفى خطى هوسرل: الفارق بين الوجود وبين الوجود *Seiend und Sein*، ولقد كان على مفهوم الواقعية المنطلق برغماتياً من منطق البحث أن يحيط بهذا الفارق، وبيرس يقصر نفسه إبان ذلك على مفهوم الواقعية الذي يجهد نفسه كي يكون المعادل لكل الأقوال الصحيحة الممكنة.

يبدو من عقبة مفهوم الواقعية بأن بيرس لم يحقق منطلقه البرغماتي بمعنى منطق بحث ترنسندنطالي أو يطلقه ملتزماً بنتائج المنطقية، وهو يسقط متراجعا إلى الاضفاءات الأنطولوجية التي تبني لها الصياغة اللغوية جسراً لمساءلة ترتبط في المبدأ بمنطق البحث. لنتذكر صياغة مثل الماس في منطق ١٨٧٣: "قسوته تتكون فقط من خلال حقيقة أن شيئاً ما قد حُك فيه بقوة دون أن يستطيع أن يحزه من خلال ذلك." بيرس يرجع إلى شيء ما (*Something*) وليس إلى أحدٍ ما يحك، إذن ليس إلى فعل أداتي لذاتٍ ما، وهو يكتفي بالانعطاف الموضوعية ذلك أن شيئاً ما (*Anything*) قد حك

[٩٩] المصدر السابق - المجلد الخامس ص ٤٥٧.



فيه"، وهو مجرد من ذلك بأن الشروط الابتدائية التي يمكن بمساعدتها أن يُشترط تأثير عام من فرضية تنتج من خلال عملية - أو على أقل تقدير يجب أن تُدرك كما لو أنها أنتجت من خلال عملية ما، عند ذلك فقط تكون الحادثة المتكهن بها نتيجة فعل ما، يتمعن بيرس في الصياغة المستشهد بها لنسق المرجعية الذي تتأسس فيه الأحداث بالنسبة إلينا على أنها فاعلة أداتياً.

العلاقة المنحلة ما بين السبب والأثر من دائرة وظائف الفعل الأداتي تُلحق بالجملة التي تمت صياغتها فيها بصورة مباشرة (Something will happen under certain circumstances) عندما تدخل العملية التي تُعرض العلاقة من خلالها، بوصفها مجرد عرضية، يُسترد السؤال عن وجود العام على المستوى اللغوي: العلاقات الكلية توجد في ذاتها *Ansich*، بطبيعة الحال كترابط أقوال صحيحة ممكنة حول الواقعية، لقد حاول بيرس أن يتجاوز لاحقاً صعوبات واقعيته الكلية المكسورة حقيقةً على مستوى الترנסندنتالية اللغوية، في تطويره طبيعية شجاعة، وفيها تبدو قوانين الطبيعة كعادات سلوك مترسبة لطبيعة خالقة *natura naturans*، في حين يجسد الناس بصورة مستديمة أفكاراً ويدفعون إلى الأمام بعقلانية الكون، بالقدر الذي يوجهون فيه فعلهم العقلاني الهادف طبقاً لقوانين الطبيعة<sup>(١٠٠)</sup>، في علاقتنا تكون العودة المرتبطة بالمفهوم التأملي للمعرفة فهمه.

يجب أن يطابق الإضفاء الأنطولوجي الخاطي تلك العموميات التي تتكون بدايةً في علاقتها الضرورية لما هو استثنائي ضمن دائرة الفعل، معرفة متوسطة بصورة مستديمة من خلال سيرورات الاستخلاص، تلك المعرفة التي تستولى تأملياً على الوقائع الكلية الموجودة في ذاتها، إذا سارت الأمور كذلك، فعلياً أن نبحت عن دافع تقدم المعرفة فقط في الفضول النظري، وبيرس يتحدث عن غريزة معرفية:

"إنه لمن الصحيح تماماً، بأن الغريزة المعرفية إنما هي علة ذلك التقدم النظري الصرف، وأن كل اكتشاف علمي يمثل إشباعاً لهذا الفضول، لكن ليس من الصحيح أن العلم المحض يمارس بنجاح، أو حتى يمكن أن يمارس بنجاح بهدف إشباع هذه الغريزة... الفضول هو دافع هذا العلم (العلم النظري) غير أن إشباع هذا الفضول ليس هدف العلم<sup>(١٠١)</sup>".

[١٠٠] الفلسفة والعقل - المجلد السابع ص ٥١٢ وما بعدها.

[١٠١] المنهج العلمي - المجلد السابع ص ٥٨.



مفهوم المعرفة الموضوعي الذي لا يمكن أن يشرح النظرية إلا من خلال ذاته إنما هو القطعة المضادة للواقعية الكلية المعاد إنتاجها.

بالمقابل يستطيع بيرس، ما دام يعترف بالعلاقة الترنسندنتالية للمعرفة والفعل الأداتي، (Reason and conduct) أن يحدد معنى صدقية الأقوال التجريبية المؤكدة: المعرفة ترسخ الفعل العقلاني الهادف والمحكوم بالنجاح في محيط متموضع ضمن وجهة نظر التحكم التقني الممكن، الإطار الترنسندنتالي لسيرورة البحث يثبت الشروط الضرورية من أجل توسيع أفق المعرفة المفيدة تقنياً، ولأن هذه السيرورة قد وضعت مع دائرة وظائف الفعل الأداتي، فإنها لا يمكن أن تُدرك إطلاقاً كتعين لوعي ترنسندنتالي، وهي مرتبطة أكثر من ذلك بالتجهيز العضوي لنوع يجد نفسه ملزماً بأن يعيد إنتاج حياته من خلال الفعل العقلاني الهدف، وإلى هذا المدى يكون الإطار محسوباً، من حيث أنه يرسخ قبلياً معنى صدقية أقوال تجريبية، وما دام يمكن أن يُرفع إلى المستوى عبر التجريبي لتعينات اسمية محضة، يمكن أن ينظر إليه ضمن الشروط التجريبية على أنه قد نشأ فعلاً - وعلى كل حال إلى الحد الذي لا يجب أن يُفكر فيه من حيث نشوئه ضمن المقولات التي يحددها هو ذاته فقط.

توجد بعض الإشارات التي يمكن أن يُستخلص منها أن بيرس قد أدرك الإطار المنهجي للبحث مع دائرة وظائف الفعل الأداتي الذي كان قد وضع فيه، كبديل لتاريخ التطور من أجل آلية التوجيه الحيوانية الضائعة أو التي ألحق بها الضرر، لقد أدرك هردر الثقافة ضمن وجهة نظر التعويض عن نواقص التجهيز العضوي:

"إن جرعة صغيرة من الاستخلاصات ضرورية لربط الغريزة مع كل قضية على حدة.... الإنسان الاستثنائي وحده أو ربما الإنسان المقحم في موقف استثنائي يرى نفسه - مع الافتقار إلى كل قاعدة قابلة للتطبيق - مضطراً إلى أن يستخلص مشاريعه من المبادئ الأولى... والإنسان لحسن الحظ ليس في وضع سعيد و مسلح ببطارية كاملة من الفرائز، لكي يكون في وضعه الصحيح في كل موقف، وهو بذلك يجد نفسه مقسوراً على مسألة الاستخلاص التي تكتنفها المغامرة، حيث يعاني الكثير من الحطام، والقليلون لا يعثرون على السعادة التي مضي أوانها، غير أنهم قد يجدون تعويضاً براقاً هو النجاح.... نحن نتصرف أحسن ما يكون التصرف عندما نؤسس سلوكنا قدر الإمكان على الغريزة، لكن بقدر ما نعرف فإننا نستخلص بمنطقٍ علمي صارم<sup>(١٠٢)</sup>."

[١٠٢] لماذا دراسة المنطق المجلد الثاني ص ١٧٦ و ص ١٧٨.



عندما ندرك بهذه الطريقة وظيفة المعرفة على أنها تعويض عن توجيه السلوك الغريزي، عند ذلك تقاس عقلانية الفعل المحكوم بالنجاح على تحقق مصلحة ما لا يمكن أن تكون مجرد مصلحة تجريبية ولا مصلحة محضة، لو كانت سيرورة المعرفة مباشرة سيرورة حياة، لوجب على تحقق المصلحة التي توجه المعرفة أن يجلب معه إشباع حاجة ما مثل حركة الغريزة - غير أن المصلحة المحققة لا تقود إلى السعادة، وإنما إلى النجاح، هذا النجاح يُقاس على حلول المشكلات التي لها أهمية حيوية وإدراكية في الوقت ذاته، وهكذا فإن المصلحة لا تقف مع توجهات السلوك الحيوانية في نفس المستوى الذي يمكن أن نسميه غرائز، كما أنها ليست منطلقة تماماً من جهة ثانية من العلاقة الموضوعية لسيرورة الحياة، ونحن نتحدث بهذا المعنى المحدد سلبياً عن مصلحة توجه المعرفة باتجاه تحكم تقني ممكن، وتعين وجهة موضوعة الفعلية في الإطار الترنسندنتالي لسيرورات البحث.

يمكن لمصلحة من هذا النوع بطبيعة الحال أن تُحسب فقط لذات من شأنها أن توحد السمات التجريبية لنوع منطلق من تاريخ الطبيعة مع السمة المدركة عقلياً لجماعة مكونة للعالم ضمن وجهات نظر ترنسندنتالية: وهذه يمكن أن تكون ذات لسيرورة التعلم والبحث، التي تم إدراكها حتى النقطة الزمنية النهائية والكاملة لمعرفة الفعلية ذاتها في سيرورة التكون، أي أن بيرس لا يمكن أن يفكر بهذه الذات، فهي تنهار من بين يديه لأنه يطبق بشكل متساوٍ معيار المعنى البرغماتي على مفهوم الروح كما على مفهوم المادة، وإبان ذلك تتحقق في النهاية وضعية **Positivismus** خفية ولكن عنيدة: بيرس يخضع ذاته للقسر بأن يعيد نقل هذا المطلب البرغماتي إلى علاقة التكون ذاتها التي يسوغ من صميمها مطلب إلغاء كل المفاهيم غير القابلة للانصهار في العمليات.

طبقاً للأسس البرغماتية فإن مفهوماً جوهرياً عن المادة إنما هو مسموح به بصورة أقل مثل التصور الوضعي لعالم حقائق مكون من العناصر، المادة هي على كل حال المفهوم الكلي لكل الأحداث التي قد دخلت أو سوف تدخل على أساس التكهّنات الصحيحة الممكنة. وأيضاً عندما يتم تصور جزيئات المادة على أنها مراكز قوة فإن شيئاً ما لا يتغير في المضمون المعنوي **Semantisch** للمفهوم: "لأن هذه القوى توجد فقط بفضل الحالة، ذلك أن شيئاً ما يحدث ضمن شروط معينة، فإنه يمكن للمادة أن تمتلك وجوداً بهذا المعنى فقط<sup>(١٠٣)</sup>". بطريقة مناسبة يُدرك مفهوم الروح، حتى هذا المفهوم نستطيع أن نتصوره كمركز للقوى الروحية، لا يمكن للقوى العقلية مثل القوى

[١٠٣] منطق ١٨٧٣ - المجلد السابع من ٣٤١.



المادية أن تعنى شيئاً سوى: أن شيئاً ما سوف يحدث ضمن ظروف معينة - ضمن ظروف معينة تنشأ أفكار معينة- والمفهوم الكلى لمثل ذلك الذى نسميه "روحاً"، وبصورة تثير الاستغراب يقر بيرس بأن الأفكار أو القناعات لها الحالة ذاتها مثل الأحداث التى تحقق تكهنات مشروطة - دون الأخذ بعين الاعتبار بأن هذه التكهنات إنما هى أفكار وقناعات. لا يلاحظ بيرس هذه الحلقة المفرغة:

"ما يناسب الحجج التى قادت إلى هذا الإدراك والتى يمثلها علماء النفس والفيزيائيون، يتجلى فى أن وجود الروح كما وجود المادة يقوم فقط على شروط فرضية معينة يمكن أن تظهر لمرة واحدة فى المستقبل، كما يمكن ألا تظهر من حيث الاحتمال، إذن لا يوجد شئ غير عادى، عندما نقول بأن وجود الحقائق الواقعية الخارجية إنما يتعلق بحقيقة أن رأينا يترسخ كراى نهائى حولها، وأن المرء يقول أيضاً إن هذه الحقائق الواقعية موجودة قبل نشوء القناعة، وإنها كانت السبب فى تلك القناعة، كما أن الجاذبية هى السبب فى أن المحبرة تسقط - على الرغم من أن الجاذبية موجودة فقط فى الحقيقة، فى أن المحبرة وبقيّة الأشياء سوف تتعرض للسقوط<sup>(١٠٤)</sup>".

القناعات التى تعود إلى علاقة الأحداث التجريبية يضعها بيرس ذاته مع الأحداث التجريبية على سوية واحدة لكى ينزع عن مفهوم الروح كل مظهر ميتافيزيقى، يتجلى إدراك واقعة فعلية كحدث يصل إلى تحقيقه ضمن شروط تجريبية، مثل الحقائق ذاتها التى يعود إليها ذلك الإدراك، هذه الموضوعية تختلف قليلاً عن نظرية العناصر لماخ، فهى تدمر قبل كل شئ الأرضية التى كان من الواجب أن يقف عليها تحليل الذات الكلية لسيرورات البحث، هذه الذات (جماعة الباحثين Community of investigators) تتكون وتعمل ضمن شروط تجريبية وتتصرف فى الوقت ذاته حسب قواعد خاصة بمنطق البحث ذات أهمية ترنسندنطالية.

المفهوم العمليّاتى للروح الذى يضعه بيرس حسب مفهوم المادة، يشرح لماذا تموه البرغماتية ذاتها ثانية، التى كشفت دائرة وظائف الفعل الأداتى بوصفها علاقة تكون، الفرق الحاسم ما بين الوقائع المتأسسة وبين الإطار المنهجى الذى تموضع ضمنه الفعلية بالنسبة إلى ذات البحث، وتقود إلى السقوط فى واقعية كلية مفسرة من منظور منطق اللغة، وجماعة الباحثين تحقق تركيباً من حيث أنها تمارس سيرورة بحث

[١٠٤] المصدر السابق - المجلد السابع ص ٣٤٤.



تراكمية طبقاً لقواعد منطق موضح للفعلية ضمن وجهة النظر الترנסدنتالية لتحكم تقنى ممكن، ولكن عندما يقع هذا التركيب ضمن مفهوم "الروح" ذلك، ويتم حله موضوعياً في سلسلة من الأحداث التجريبية، عند ذلك لا تبقى سوى الوقائع الكلية الموجودة في ذاتها، ومركبات العلامة التي تمثل الوقائع من خلالها.

أما لماذا يستسلم بيرس لوضعية خفية، ويستخدم بصورة مطلقة معيار المعنى البرغماتى، ذلك أنه يدمر أساس البرغماتية ذاتها، ولا يترك معرفته إلا توقعاً، لو أن بيرس أخذ جدياً تواصل الباحثين كذات متعالية مكونة لذاتها ضمن شروط تجريبية، لكانت البرغماتية قد ألزمت بتأمل ذاتى يتجاوز عقباته الخاصة، وكان اضطر إبان تحليله المتواصل إلى أن يصطدم بأن أرضية المشاركة بين الذوات، التي يقف عليها الباحثون بصورة مستديمة عندما يحاولون إنجاز إجماع حول الأسئلة ما بعد النظرية، هي ليست أرضية الحدث العقلانى الهادف والمعزول مبدئياً، تتطلب الذوات التي تتعامل أداتياً علامات تقوم بالتمثيل، والقواعد التقنية التي تترسب في عادات يجب أن يكون بالإمكان صياغتها في أقوال حول علاقات الأحداث، غير أن العرض الرمزي للوقائع التي يتم تعرفها ضمن وجهة نظر التحكم التقنى الممكن تستخدم كما أشرنا سابقاً فقط في إعادة تشكيل التعبيرات في سيرورات الاستخلاص والاستنتاج، والاستقراء والاستبعاد تنتج علاقات بين الأقوال التي هي في الأساس مونولوجية، يمكن التفكير في صور الاستخلاص، وإن كانت لا تقود إلى حوار ثنائى، يمكن لى أن أستقى حججاً من خلال الاستخلاص من أجل نقاش ما، إلا أننى لا أستطيع أن أحاجج مستخلصاً مع من هو فى المقابل منى، إلى المدى الذى يكون فيه استخدام الرموز تأسيسياً بالنسبة إلى دائرة وظائف الفعل الأداتى، تدور المسألة حول استخدام اللغة المونولوجي. أما تواصل الباحثين فيتطلب استخداماً لغوياً غير معاق في عقبات التحكم التقنى بسيرورات الطبيعة الموضوعة، هذا الاستخدام ينطلق رمزاً من التفاعل المتوسط ما بين الذوات المندمجة فى المجتمع التي تتعرف وتعرف على بعضها البعض تبادلياً كأفراد غير قابل للاستبدال، هذا الفعل التواصلى هو نسق مرجعية Bezugssystem لا يسمح بإرجاعه إلى إطار الفعل الأداتى.

يتجلى ذلك فى مقولة الأنا Ich أو الذات Selbst، يقيم بيرس باستخلاص منطقى يثير الإعجاب البرهان على أن الإنسان ما دام يرسخ هويته فقط طبقاً لنجاح أو إخفاق الفعل الأداتى، فإنه لا يمكن أن يدرك إلا من منظور خاص، وهو لا يتأكد من نفسه ذاتها إلا فى لحظات تناقض الإدراكات الخاصة مع الآراء المقبولة نهائياً والتي زادت فاعليتها من خلال إجماع عام:



"الطفل يسمع بأن أحداً ما يقول بأن المدفأة ساخنة، غير أنها ليست كذلك، هكذا يقال، وفي الحقيقة فإن ذلك الجسم المركزي لم يلمس، وما يلمس في ذلك الجسم، إنما هو إما ساخن أو بارد، ومن ثم يلمسه، الطفل يجد شهادة الآخرين مؤكدة بصورة حاسمة، وبهذه الطريقة يصبح واعياً بجهله، ويجب أن يقبل بالضرورة ذاتاً صفتها هو الجهل، وهكذا يكون تأثير شهادة الآخرين الإشراف الأول للوعي الذاتي<sup>(١٠٥)</sup>."

عندما توجد حصرياً وقائع تُكوّن حولها أقوال صحيحة ممكنة، عند ذلك يصبح الوعي الفردي معروفاً كنفى لما كان جلياً قد تم الاعتراف به عامة على أنه واقع، كوعي موجود يكون الوعي الفردي ملحقاً دونما توسط بالعقل العام للقضايا الصحيحة كلها:

"وهكذا هي لغتي المجموع الكامل لذاتي... الإنسان كفرد هو مجرد نفى لأن وجوده المنعزل يتجلى في الجهل والضلالة ما دام مفارقاً لأبناء جنسه، ومنظوراً من قبل ما ينبغي أن يكون هو وهم، هذا هو الإنسان<sup>(١٠٦)</sup>."

بالمقابل كل تواصل ليس مجرد إلحاق الأفراد تحت ما هو عام تجريداً، ويعني الخضوع الصامت مبدئياً تحت مونولوج عام قابل للتحقيق من قبل الجميع، كل حوار ينطلق كلياً على أساس الآخر لاعتراف متساوٍ بين ذوات يطابقون بعضهم البعض ضمن مقولة الأنوية *Ichheit* ويتمسكون في الوقت ذاته في لا تماهيههم، ومفهوم الأنا الفردية يتضمن علاقة دياكتيكية للعام والخاص، لا يمكن التفكير فيها في دائرة وظائف الفعل الذاتى.

التأمل في جماعة الباحثين الذين من خلال تواصلهم يتحقق التقدم العلمى ضمن وجهة النظر الترنسندنتالية لتحكم تقنى ممكن، يجب عليه أن ينسف الإطار البرغماتى، وعلى هذا التأمل الذاتى أن يشير إلى أن ذات سيرورة البحث تبني ذاتها على أرض المشاركة بين الذوات كما هي، والتي تتجاوز الإطار الترنسندنتالى للفعل الذاتى، وتواصل الباحثين يتطلب لدى الشرح الحوارى للأسئلة ما بعد نظرية *Metatheoretisch* معرفة مرتبطة رمزياً بإطار التفاعل المتوسط، تلك المعرفة التي اشترطت من أجل التماس المعرفة القابلة للتحويل تقنياً دون أن تكون مسوغة ضمن مقولات المعرفة ذاتها.

[١٠٥] ما يخص قدرات معنية - المجلد الخامس ٢٢٢، أبل ص ١٦٨.

[١٠٦] نتائج أشكال العجز الأربعة - المجلد الخامس ٣١٧، أبل ص ٢٢٣ وما بعدها.



## ٧- نظرية دلتاي عن فهم التعبير هوية الأنا والتواصل اللغوي

تعلن علوم الروح أن قاعدة التفاهم التي يشترطها المشاركون في سيرورة البحث أن تكون في مؤخرة العلوم الطبيعية، باعتبارها مجالها الخاص، علاقة التواصل إضافة إلى الجماعة التجريبية للباحثين قد ترسخت على مستوى ما قبل المعرفة المبينة في اللغة المتداولة، تتحرك العلوم التجريبية الصارمة ضمن هذا الأفق الذي لا يتعرض إلى المساءلة، لذلك لم يرَ بيرس نفسه ملزماً بأن يميز رمزياً وبدقة ذلك المستوى من التفاعل المتوسط الذي وجدت طبقاً له منطلقات منهجية وافتراضات نظرية، تمت مناقشتها وتم اختبارها، فإما أنها قبلت عن طريق المحاولة وإما ألقى بها أرضاً، على مستوى الفعل الأداتي، بالمقابل فإن خلفية الثقافية الفرعية لكل سيرورات البحث الممكنة تطرح نفسها بالنسبة إلى دلتاي على أنها فقط مقطع من عوالم الحياة الاجتماعي، إن نسق العلوم إنما هو مبدأ علاقة حياة شاملة: هذه العلاقة هي مجال موضوع علوم الروح، إن تحققاً منطقياً للتأمل الذاتي البرغماتي للعلوم الطبيعية، لا يقف على حدود تواصل بحث مشروط وصامت للباحثين، كان من الممكن يستحضر إلى الوعي اختلاف مجال الموضوع هذا عن مجال الموضوع الخاص بالعلوم الطبيعية، وكان من الضروري أن يقود هذا التحقق إلى التخلي عن المطلب الاحتكاري للوضعية التي تطابق الأبحاث مع المعرفة حسب نموذج الفيزياء المرتبط بالمنطق العلمي، عندما تتكون علاقة الحياة الثقافية على مستوى المشاركة الذاتية التي لا يمكن أن تُحل من قبل موقف العلم التجريبي الصارم، على الرغم من أنها مشروطة من قبله، عند ذلك لا بد من طرح السؤال عما إذا كانت علوم الروح لا تتحرك في إطار منهجي آخر، وعما إذا كانت لا تسلس قيادها إلى مصلحة معرفية أخرى مثل العلوم الطبيعية التي تدركها بدايةً البرغماتية.

يأخذ دلتاي على عاتقه محاولة تثبيت مثل هذا الموقع الإستثنائي المنهجي لعلوم الروح<sup>(١٠٧)</sup> فهو يربط ببراكيس بحث كان خبيراً به عن طريق عمله الخاص، كما هو

[١٠٧] أنا أعود بالدرجة الأولى إلى الأعمال المتأخرة في المجلد السابع من الأعمال المجموعة للأبحاث المنهجية المنشورة، مثل "نحو تأسيس علوم الروح" و "من أجل بناء العالم التاريخي في علوم الروح" هذه الأعمال تقع تحت تأثير عمل "هوسرل" "أبحاث منطقية" وهي تتخلص لذلك من خطر السيكلوجيا الظاهر في الأعمال المبكرة. أكثر من ذلك، لقد اعتمدت على المجلد الخامس من المقالات المجموعة والأبحاث، ومن بينها الأبحاث الهامة "أفكار حول السايكلوجيا التي تصف وتُحلل"، والمقال الذي =



الأمر بالنسبة إلى ببراكيس الذى اكتسب معرفته عن العلوم الطبيعية من عمله فى مختبره، لقد تكون ناموس علوم الروح التى ارتبط تأسيسها بأسماء كل من: فولف، وهومبولت، ونيبور، وآيشهورن سافينى، وبوب، وشلاير ماخر وغريم، حتى منتصف القرن التاسع عشر من أبحاث المدرسة التاريخية فى ألمانيا بصورة خاصة:

"إلى جانب علوم الطبيعة تطورت مجموعة من المعارف بشكل طبيعى بواسطة وظائف الحياة ذاتها التى ارتبطت بعضها ببعض الآخر من خلال ما هو مشترك فى الموضوع، أمثال هذه العلوم هى التاريخ، الاقتصاد الوطنى، علم الحقوق وعلم السياسة، وحتى علم الدين، يضاف إلى ذلك دراسة الأدب، فن الشعر *Dichtung*، فن البناء، الموسيقى، الرؤى الكلية الفلسفية، والمنظومات الفكرية وأخيراً علم النفس، هذه العلوم كلها تعود إلى الحقيقة الكبرى ذاتها: الجنس البشرى، فهى تصنف، تقص، تحكم وتكون مفاهيم ونظريات بالعلاقة مع هذه الحقيقة وهكذا تنشأ بداية مجموعة العلوم هذه من خلال علاقتها المشتركة بالحقيقة ذاتها: تعريف العلوم الإنسانية، وتمييزها عن العلوم الطبيعية<sup>(١٠٨)</sup>."

ولم يطل الأمر حتى يعارض دلتاى نفسه، ذلك أن تعديل مجال الموضوع لا يكفى من أجل تحديد ملزم منطقياً لمجموعتى العلوم الاثنتين، وأيضاً الفيزيولوجيا ذاتها تتعلق بالإنسان وهى فى الوقت ذاته نظام مرتبط بعلم الطبيعة، هنالك أوجه عديدة من الحقائق لا يمكن إدراكها أنطولوجياً وإنما فقط من منظور نظرية المعرفة، فهى "لا توجد" وإنما تؤسس، والفارق بين علوم الطبيعة وعلوم الروح يعود إلى "طريقة سلوك" الذات العارفة، و إلى موقعها من الموضوعات<sup>(١٠٩)</sup>، على أن دلتاى ينطلق تحديداً من تساؤل كانتى: "يتعين بناء العلوم الطبيعية من خلال الكيفية التى يكون فيها موضوعها، الطبيعة معطاة<sup>(١١٠)</sup>."

يعالج نشوء الهرمنوطيقا، وفى النهاية أخذ بعين الاعتبار الكتاب الأول "تحو مقدمة فى علوم الروح"، الأعمال المجموعة المجلد الأول "تحو منطق علوم الروح لدى دلتاى". غادامر: الحقيقة والمنهج. ١٩٦٥ ص ٢٠٥ وما بعدها ج. ميش: فلسفة الحياة والفينومينولوجيا ١٩٣٠ .

[١٠٨] دلتاى - الأعمال المجموعة المجلد السابع - بناء العالم التاريخى فى علوم الروح ص ٧٩-٨١.

[١٠٩] أبحاث حول تأسيس علوم الروح، المجلد الخامس ص ٢٤٨.

[١١٠] المصدر السابق المجلد السابع ص ٨٩.



لا يرى دلتاي بطبيعة الحال الفارق التالى المرتبط بالمنطق الترنسندنتالى بين طريقة السلوك حسب كل من العلوم الطبيعية وعلوم الروح فى ترسيمتين مختلفتين للموضوعة، وإنما فى درجة التوضع ذاتها، وإلى المدى الذى نثبت فيه الطبيعة ضمن وجهة النظر التى نرى فيها كيف نستحوذ على هذه الطبيعة بوصفها عالماً من الظاهرات ضمن قوانين عامة، تحتاج المسألة إلى الذات المجربة:

"نحن نستولى على هذا العالم الفيزيائى من خلال دراسة قوانينه، هذه القوانين يمكن فقط أن توجد من حيث أن سمة تجارب انطباعاتنا عن الطبيعة، العلاقة التى نوجد معها، ما دمنا نحن طبيعة، الشعور الحى الذى نستمتع فيه بها، يتراجع بصورة مستديمة خلف الإدراك المجرد ذاته حسب علاقات المكان، الزمان، الكتلة والحركة، كل هذه اللحظات تفعل فعلها معاً، ذلك أن الإنسان ينحى ذاته بذاته، لكى يؤسس من انطباعاته حول هذا الموضوع الكبير الذى هو الطبيعة كنظام يسير حسب قوانين، وهى تصبح بالنسبة إلى الإنسان مركز الحقيقة الفعلية<sup>(١١١)</sup>."

لقد أصبحت المشاركة بين الذات نسق المرجعية الذى نموضع ضمنه الطبيعة بوصفها طبيعة مانحة تبعاً لقوانين، تُشتري بثمن باهظ من خلال تحييد الحساسية المجزأة بشكل راسخ وواسع، المتعينة بيوغرافياً، المصاغة تاريخياً، من خلال إلغاء كامل طيف تجارب العالم المحيط ما قبل العلمية، ولكن ليس من خلال استبعاد الذات العارفة إطلاقاً، الطبيعة الموضوعة إنما هى وإلى حد كبير معادل للأناتى التى تتدخل فى الفعلية وتعمل أدواتاً، طريقة الإدراك التى تتكون فيها بداية الموضوعات الثابتة حسب مقولات العدد، المكان، الزمان والكتلة، تناسب ترسيخاً فاعلاً من خلال عمليات القياس:

"إن ثبات الموضوعات الخارجية، التعامل معها وقابليتها للقياس تمكّن الباحث من إجراء التجربة واستخدام الرياضيات، لذلك يمكن أن تكون أجزاء من التجارب المتماثلة هنا فى الملاحظة والتجربة ملحقه بوسائل التكوين الرياضية الميكانيكية<sup>(١١٢)</sup>."

[١١١] المجلد السابع، ص ٨٢ وما بعد.

[١١٢] المجلد الخامس، ص ٢٦٤.



مقابل ذلك يتميز موقع الذات في علوم الروح من خلال تجربة غير مقيدة: وهذه التجربة لم تقتصر من خلال شروط تجريبية لملاحظة نسقية في المجال الذي يستنفذ " بضربة يد " قد فُتِحَ الطريق إلى الفعلية أمام الذات المجربة، وأرضية الترجيع المرتبطة بالتجارب المتراكمة ما قبل علمياً تتفاعل وتشارك كلها، الدرجة المتدنية للموضوعة تناسب إجمالاً النصيب الأكبر من الطبقات الاستقبالية للذات الخاضعة إلى التجربة في الامتداد الكلى، ويبدو الواقع على أنه ينفتح من الداخل على التجربة الحية.

يُنتج من الموقع المختلف للذات في سيرورة المعرفة يُنتج في كل مرة تشكيل آخر من التجربة والنظرية في علوم الطبيعة وعلوم الروح، علينا أن نكمل ظاهرات الطبيعة الموضوعة ضمن إطار فعل أداتي من خلال "ما أضيف إلى التفكير" فرضياً: والأحداث التي تظهر بالنسبة إلى ملاحظة نسقية لها مباشرة معنى فقط في علاقتها مع الفرضيات حول حركة الأجسام، علينا أن ندرج تحت الطبيعة نماذج العلاقات الممكنة، لكي يمكننا شرح ما هو تجريبي ونظامي من القوانين، ولا يمكن أن ننجز هذه المهمة إلا من خلال التكونات:

علينا أن نفكر في الموضوعات هكذا بأن تبدل الظاهرات والتماثلات التي تبدو جلية حتى تصبح قابلة للإدراك، المفاهيم التي يحدث ذلك من خلالها إنما هي تكونات تساعد على خلق الفكر لهذا الهدف، وهكذا تكون الطبيعة غريبة عنا، متجاوزة للذات الشاملة، مُفَكَّر فيها إضافياً في تكونات مساعدة بتوسط معطي ظاهراتياً لهذه الذات... وهكذا تصبح الوسائل تكوناً رياضياً وميكانيكياً لإرجاع ظاهرات المعنى كلها من خلال الفرضيات إلى حركة حوامل غير متغيرة لذاتها حسب قوانين غير متغيرة<sup>(١١٣)</sup>.

دلتاي الذي يضع الفيزياء الكلاسيكية نصب عينيه يرى أن التجربة الموضوعة نسقياً يجب أن يتم إرجاعها إلى النظريات التي تتعلق من جانبها بتكونات نماذج، في علوم الروح بالمقابل لا ينفصل بهذه الطريقة مستوى النظرية عن مستوى المعطيات، المفاهيم والمنطلقات النظرية هي بدرجة أقل منتجات فنية أكثر منها تكونات لاحقة محاكاتية. في الوقت الذي تتحدد فيه المعرفة هناك في نظريات أو في أقوال قانونية مفردة، تمت مراقبتها حسب التجربة، تُستخدم هنا النظريات والتوصيفات فقط كمعبر لإنتاج تجربة حية قابلة لإعادة تحققها: "لا يوجد هنا مسلمات فرضية لا تندرج تحت شيء ما

[١١٣] المجلد السابع، ص ٩٠.



مُعطى، لأن الفهم يتدخل فى تعبيرات الحياة الغريبة من خلال الانتقال Transposition من كثرة التجارب الخاصة<sup>(١١٤)</sup>. "فى الوقت الذى تتحدد فيه طريقة عمل العلوم الطبيعية من خلال "التكون" أى من خلال مخطط افتراضى من النظريات، ومن خلال اختبار تجريبي لاحق، فإن علوم الروح تهدف إلى "انتقال" أى إلى إعادة نقل التروضعات الروحية إلى تجربة حية محققة لاحقاً<sup>(١١٥)</sup>.

بالمقابل تختلف الإنجازات الإدراكية للعلوم الطبيعية وعلوم الروح، وبإمكاننا أن نشرح أحداثاً معطاة بمساعدة فرضيات قانونية من شروط المنطلق المعروفة، فى الوقت الذى نفهم فيه العلاقات الرمزية من خلال تحقق لاحق يقوم بمهمة الشرح، وهذا الشرح يتطلب تطبيق القضايا النظرية على الحقائق التى تم التثبت منها فى ملاحظة نسقية بالاستقلال عن النظريات، أما الفهم فهو بالمقابل فعل تنصهر فيه كل من التجربة والإدراك النظرى، تنتج الطريقة التحليلية السببية علاقة فرضية للأحداث من خلال التكونات، فى حين أن الطريقة التمثيلية لعلوم الفهم تتحرك بصورة مستديمة ضمن علاقة معطاة موضوعياً:

"تتميز علوم الروح... عن العلوم الطبيعية من خلال أن علوم الطبيعة تلك تملك حقائق بالنسبة لموضوعها تظهر معطاة فى الوعى من الخارج كظواهرات وبحالة مفردة، فى حين تتجلى علوم الروح فى هذه الظواهرات من الداخل كواقع وعلاقة حية أصيلة، ومن هنا ينتج بالنسبة إلى العلوم الطبيعية أن تكون علاقة الطبيعة معطاة فقط من خلال استخلاصات مكملة، ويتوسط ترابط فرضيات، بالنسبة إلى علوم الروح يكون على العكس إذ أن علاقة حياة الروح تكون معطاة فيها فى كل مكان كأساس من حيث المنطلق، نحن نشرح الطبيعة، ونفهم حياة النفس، لأنه فى التجربة الداخلية تكون أحداث التأثير، الترابطات الوظائف، كعناصر مفردة للحياة النفسية معطاة بالكامل، العلاقة المعاشة هى هنا الأولى،

[١١٤] المجلد السابع، ص ١١٨.

~ [١١٥] علوم الطبيعة تلحق الظواهرات بوسائل تكوينها من حيث أنها تحقق من خلال التجريد تماهى الظواهرات مع وسائل تكوينها، أما علوم الروح فعلى العكس من ذلك فهى تدمج من حيث أنها تعيد ترجمة الحقيقة الفعلية التاريخية الاجتماعية غير القابلة للتحديد كما هى معطاة لنا فى تظاهرها الخارجى أو فى تأثيرها، أو كمجرد ناتج أو كتجسيد موضوعى للحياة، تعيدها إلى الحياة الحقبة التى انطلقت منها أصلاً. هناك تجريد، وهنا على العكس إعادة ترجمة إلى كلية الحياة الحية من خلال نوع الانتقال Transposition، المجلد الخامس ص ٢٦٥.



أما تميز العناصر المفردة ذاتها فيأتى لاحقاً، وهذا يشترط اختلافاً كبيراً  
فى المناهج التى ندرس بواسطتها حياة النفس، التاريخ والمجتمع، والتى  
منها ومن خلالها تكون قد تحققت معرفتنا بالطبيعة<sup>(١١٦)</sup>.

إن تحليل دلتاى المنطقى للعلوم الطبيعية أقل وضوحاً إذا ما قورن بمنطق البحث لدى  
بيرس، حتى أنه فظ تقريباً، لكن وعلى أساس كانتية متملكة منهجياً تنتج تقاربات كثيرة  
تدل على أن إشارات دلتاى لا تتعارض فعلياً مع برغماتية منجزة من منظور المنطق  
الترنسندنالى، ولهذه الإشارات إضافةً إلى ذلك وظيفة واحدة فقط فى تصور دلتاى، وهى  
أن تعطى الأساس الذى يمكن أن يميزها عن منطق علوم الروح، هذا الأساس هو  
موضوع دلتاى، وهو يتمركز فى العلاقة ما بين التجربة الحية، والموضوعة والفهم.

لقد كانت مقولة التجربة الحية **Erlebnis** بالنسبة إلى دلتاى منذ البداية مفتاح  
نظريته فى علوم الروح، البشرية تبقى جزءاً من مجال الموضوع المرتبط بعلوم الطبيعة  
بوصفه موضوعاً للملاحظة نسقية ولعرفة عقلانية هادفة، وهى تتوقف عن أن تكون مجرد  
واقعة فيزيائية، وتتحول إلى أن تصبح موضوع علوم الروح منذ أن "تُعاش حالات  
إنسانية"، ليست البشرية وإنما العالم الذى تعبر فيه حياة الناس الاجتماعية  
التاريخية، وهو هنا موضوع البحث، عندما كان دلتاى لا يزال يعتقد أنه باستطاعته  
أن يشرح المسائل الخاصة بمنطق العلم فى إطار سايكولوجيا واصفة ومحللة، فقد  
جعل عملية فهم تعبيرات الحياة معقولة طبقاً لنموذج الإحساس اللاحق لحالات النفس  
الغريبة، هنالك علاقة متبادلة بين فهم التعبير وبين التجربة الحية: "من وفرة التجربة  
الخاصة تُبنى وتُفهم لاحقاً تجربة ما من خلال النقل خارجاً عنا، وحتى فى أكثر  
القضايا تجريداً فى علوم الروح فإن الفعلى الذى يُمثل فى الأفكار إنما هو التجريب  
والفهم<sup>(١١٧)</sup>". فاهماً أنقل الذات الخاصة إلى ذات خارجة، ذلك أن تجربة مضت أو  
تخص ذاتاً غريبة تصبح حاضرةً فى تجربتى الخاصة، فى سايكولوجيا الفهم هذه  
كسايكولوجيا وكتجربة بديلة تتجذر فكرة الموناده فى الهرمنوطيقية الخاصة بعلوم  
الروح التى لم يتجاوزها دلتاى إطلاقاً.

الدافع للمراجعة الأولى لنظرية المشاركة العاطفية تأتى من التراث الرومانتيكى  
للهرمنوطيقا ذاته، إذا كان الفهم المتجانس للأعمال الكبرى يتطلب إعادة إنتاج الحدث  
الأصلى، الذى تم إنتاج الأثر فيه، عند ذلك لم يعد بالإمكان فهم الأثر بشكل كافٍ على

[١١٦] المجلد الخامس ، ١٤٣ وما بعد.

[١١٧] المجلد الخامس، ص ٢٦٣.



أنه تعويض لتجربة غريبة من خلال تجربة ذاتية، ما يعاد تحققه ليس حالة نفسية وإنما إيجاد إنتاج ما، الفهم لا يتحدد في المشاركة العاطفية وإنما في التكون اللاحق لموضعة روحية، أى يجب على مفسر تعبير ثابت عن الحياة "أن يرجع بصورة دائمة إلى المبدع، المقوم، الفاعل، المعبر عن نفسه، الموضوع ذاته<sup>(١١٨)</sup>". غير أن فهمه لا يتجه مباشرة إلى علاقات رمزية، وليس إلى علاقات نفسية: "والمسألة تدور حول الدول، والكنائس، والمؤسسات، والأخلاقيات، والكتب والآثار الفنية، مثل هذه الوقائع تحتوى دائماً، مثل الإنسان ذاته على إرجاع جانب حسى خارجى إلى جانب مقصى عن الحواس ولذلك فهو داخلى<sup>(١١٩)</sup>".

تقتصر ثنائية مفهوم الرومانتيكية عن الخارج والداخل في علاقة الهرمنوطيقا على علاقة العرض الرمزي، تمثيل الداخل من خلال علامة معطاة في التجربة الخارجية، لذلك يدعو دلتاي ذلك ضللاً "من أجل معرفتنا بهذا الجانب الداخلى يجب أن نستخدم مسيرة الحياة النفسية أى السايكولوجيا... حيث أن فهم هذا الروح (الموضوعي) ليس معرفة سايكولوجية، إنه عودة إلى بنية روحية من بنية خاصة به وقانونية<sup>(١٢٠)</sup>". هذا النقد الصريح للسايكولوجية يقوم على الرؤية بأن التجربة الحية ذاتها تُبنى من خلال علاقات رمزية، غير أن تجربة ما ليست سيرورة وعى ذاتى لحالات عضوية أساسية، وإنما هي عائدة إلى مقاصد وبتوسط من خلال فعل فهم المعنى، يدرك دلتاي الحياة التاريخية على أنها تموضع ذاتى دائم للروح، هذه التموضعات التى يتختر فيها الروح الفاعل إلى أهداف، قيم ومعانى، تمثل بنية معنى يمكن أن تدرك وتحلل مستقلة عن سيرورة الحياة ومستبدلة من قبل التطورات الاجتماعية، والعضوية، والتاريخية، إلا أنه يمكن للعلاقة الموضوعية للرموز الصحيحة التى نجد أنفسنا مثبتين فيها بصورة مستديمة أن تفهم فقط من خلال إعادة التكون الذى يعيش التجربة، ذلك أننا نعود إلى سيرورة إنتاج المعنى، كل تجربة حية لها أهمية إدراكية إنما هى شعرية عندما يعنى الشعر خلق المعنى أى حدث الإبداع الذى يتموضع فيه الروح ذاته.

يستعير دلتاي النموذج الذى يشكل أساس العلاقة المنهجية للتجريب الحى، للتعبير والفهم من فلسفة التأمل بدلاً من نظرية المشاركة العاطفية الساذجة: الروح يمتلك حياته من حيث أنه يتخارج في الموضعة، وفي الوقت ذاته يعود إلى تأمل تعبيرات عن

[١١٨] المجلد السابع، ص ٨٧.

[١١٩] المجلد السابع، ص ٨٤.

[١٢٠] المجلد السابع، ص ٨٤ وما بعد.



الحياة فى ذاته، وتاريخ النوع البشرى يندمج فى سيرة تكون الروح هذه، لذلك فإن الوجود اليومى للأفراد المندمجين اجتماعياً يتحرك فى علاقة التجريب الحى ذاتها، التعبير والفهم ذلك هو ما يؤسس أسلوب عمل علوم الروح، يمثل الفهم الهرمونطيقى فقط الشكل المكتمل البناء منهجياً للتأملية العميقة أو لنصف الشفافية التى تتحقق فيها حياة الناس المتواصلين ما قبل علمياً والمندمجين اجتماعياً:

"لا تشتمل علاقة الحياة، التعبير والفهم فقط على حركات، قسّمات أو كلمات يتواصل الناس فيها فيما بينهم، أو على الإبداعات الروحية المستمرة ... أو تموضعات الروح الدائمة فى بنى اجتماعية ... وحتى وحدة الحياة الفيزيائية - النفسية تدرك ذاتها من خلال العلاقة المزدوجة للتجريب الحى والفهم، وهى تعرف ذاتها فى الحاضر، وتجند نفسها ثانية فى الذكرى على أنها ماضٍ... باختصار إنه حدث الفهم الذى من خلاله تنكشف الحياة فى أعماقها عبر ذاتها، ومن جهة ثانية نحن نفهم نواتنا والآخرين فقط من حيث أننا ننقل حياتنا المعاشة إلى الداخل فى كل نوع من تعابير الحياة الخاصة والغريبة، وهكذا فإن علاقة التجريب الحى والفهم تكون فى كل مكان، وتلك هى الطريقة الخاصة التى تكون فيها الإنسانية موضوعاً يختص بعلوم الروح وموجودة إلى جانبنا ومن أجلنا (قبل أى علم) وهذا يعنى أن علوم الروح متأسسة فى هذه العلاقة بين الحياة، والتعبير والفهم<sup>(١٢١)</sup>."

يختار دلتاى ترسيخ هذا الفهم بخصائصه الفنية فى بنية فهم مستبقة لبراكسيس الحياة اليومى، كمعيار لتحديد علوم الروح: "ينتمى علم ما إلى علوم الروح فقط عندما يصبح موضوعه متاحاً لنا من خلال السلوك الذى تأسس فى العلاقة مع الحياة، التعبير والفهم<sup>(١٢٢)</sup>." ودلتاى يستند فضلاً عن ذلك إلى وجهة نظر التواث الشولاستى؟؟ الموجهة من قبل فيكو من منطلق نظرية المعرفة ضد ديكرت والمتبناة من قبل كانت وماركس من أجل تسويغ الفكر الفلسفى التاريخى *Verum et factum conbertuntur*<sup>(١٢٣)</sup> الحقيقة والفعل يتحولان تبادلياً، الذات العارفة إنما هى فى الوقت ذاته جزء من السيرة التى ينطلق منها العالم الثقافى ذاته، لأن فعل الفهم يعيد

[١٢١] المجلد السابع، ص ٨٦ وما بعدها.

[١٢٢] المصدر السابق، ص ٨٧.

[١٢٣] بحث هابرماس "الماركسية كنقد" فى "النظرية والممارسة"، نويفيد ١٩٦٣ .



شارحاً تلك الحركة التي تتحقق كسيرورة تكُون للروح في عالم الحياة الاجتماعية عن طريقة العودة إلى التموضعات الخاصة، إلى هذا المدى تفهم الذات علمياً التموضعات التي تشترك كذات في خلقها في مرحلة ما قبل العلمي: "كذلك يتعين مفهوم علم الروح حسب فضاء الظاهرات التي تقع ضمنها، من خلال موضوعة الحياة في العالم الخارجى، الروح لا يفهم إلا ما خلقه، الطبيعة، موضوع علم الطبيعية يشتمل على الحقيقة الفعلية المنتجة مستقلة عن تأثير الروح<sup>(١٢٤)</sup>" في مكان آخر يوجد ما هو أقوى تعبيراً: يقع الشرط الأول بالنسبة إلى إمكانية علم الروح في أننى أنا ذاتى جوهر تاريخى، ذلك أن من يستقصى التاريخ هو ذاته الذى يصنع هذا التاريخ<sup>(١٢٥)</sup>.

الأساس الذى قامت عليه نظرية فيكو يفيد فى تسويغ النموذج الذى يطلق دلتاى بمساعدته الخصائص الأساسية لمنطقه فى علوم الروح، ولأن الذات العارفة تشارك فى الوقت ذاته فى إنتاج موضوعات معرفتها، لذلك "فإن الأحكام التركيبية للتاريخ ذات الصلاحية العامة إنما هي ممكنة<sup>(١٢٦)</sup>". إلا أن دلتاى يتعثر فى هذه الحجة بحلقة سيئة، الأحكام التركيبية قبلياً حول ما هو عليه التاريخ ترسخ ذلك النموذج الذى تُدرك سيرورة الحياة التاريخية طبقاً له: إنه نموذج الروح الذى يوضع ذاته ويتأمل فى الوقت ذاته فى تعبيرات حياته، هذا التصور يشكل أساس جملة فيكو عن تماهى ما يتعرفه العالم التاريخى مع ما ينتجه هذا العالم، ومن هنا فإن دلتاى لا يستطيع أن يعتمد فى تعليل هذا التصور على هذا الأساس.

لذا فإن إرجاع علاقة التجربة، التعبير والفهم التى أدخلت منهجياً وتحديداً إلى بنية إدراك الحياة<sup>(١٢٧)</sup> المتعين ترنسدنتالياً إنما هو غير مرضٍ إجمالاً بالنسبة إلى منطق العلوم، فى حالة المنطلق العائد إلى أواخر القرن التاسع عشر والمتعينة من خلال الوضعية يستطيع دلتاى من أجل نظرية علوم الروح أن يسوغ على أقل تقدير الإرجاعات إلى نماذج تفكير فلسفة الوعي (أو الاستباقات إلى تحليل وجود مبرهن فينومينولوجياً) مما يسوغ بيرس حيله الانطولوجية فى الواقعية الكلية، يمكن لنماذج التفسير المستعارة لمثل هذا التقليد أن تغرى كلاً من بيرس ودلتاى بالموضوعية التى تمنعهما من أن ينجزا بصورة منطقية المنطلق المرتبط بمنطق البحث بنقد المعنى

[١٢٤] المجلد السابع، ص ١٤٨.

[١٢٥] المجلد السابع، ص ٢٧٨.

[١٢٦] المصدر السابق.

[١٢٧] لقد تمت متابعتها من قبل هايدغر فى هرمنوطيقا وجودية للوجود فى العالم In-der-Welt-Sein الوجود والزمان هاله ١٩٢٨.



الخاص بهما، وحده التأمل الذاتى للعلوم الذى لا يتعالى مسرعاً فى مجال الأسئلة المنهجية يستطيع على مستوى الوضعية أن يجدد مطلب نقد معرفى لا يسقط تحديداً خلف كانت.

يشرح دلتاي أيضاً علاقة التجربة الحية، التعبير والفهم تحديداً على مستوى منهجى صارم، فهو يطور تضمينات هرمونطيقا علوم الروح انطلاقاً من البيوغرافيا، وليس لهذا الاختيار معنى نسقى؛ ولا ينبغى له أن يستبق الحكم على موقف تاريخى بيوغرافى، والبيوغرافيا الذاتية تقدم نفسها من أجل استقصاء أساليب العمل الهرمونطيقية، التى هى ملزمة من أجل تفسير تاريخى عالمى فقط لأنها تعطى نموذجاً عيانياً من أجل معرفة "كيف يمكن لوعينا أن يعمل لكى يتدبر أمره مع الحياة"<sup>(١٢٨)</sup>. البيوغرافيا الذاتية تُطلق التأملية العميقة ونصف الشفافية لسيرتنا التى نسوقها فى وسط Medium حياتنا بصورة مستديمة وصولاً إلى صورة جليلة كل الجلاء:

"يجتاز إدراك الحياة وتفسيرها سلسلة طويلة من المراحل، على أن أفضل تمثيل لها يكمن فى البيوغرافيا الذاتية، هنا تدرك الذات مسيرة حياتها، ذلك أن الأسس الإنسانية، والعلاقات التاريخية التى نسجت منها تُستحضر ذاتها إلى الوعي، وهكذا يمكن فى النهاية أن يتسع أفق هذه البيوغرافيا الذاتية لتصبح لوحة تاريخية، ما يوضع للمرء من حدود، وما يمنحه من أهميته يتحقق من خلال التجربة، وانطلاقاً من هذا العمق يمكن فهم الذات الخاصة وعلاقاتها فى العالم، إن معرفة الإنسان حول ذاته تبقى نقطة توجه أساسية"<sup>(١٢٩)</sup>.

يمثل تاريخ الحياة الوحدة الأساسية لسيرورة الحياة التى تشمل النوع البشرى، وهو نسق يحدد ذاته بذاته، وهو يعرض ذاته تحديداً من حيث أنه سيرة حياة محددة بالولادة والموت، وهو علاوة على ذلك علاقة قابلة لأن تُعاش، من شأنها أن تشد عناصر مسيرة الحياة إلى بعضها البعض من خلال معنى ما، وتاريخ الحياة يتأسس من مرجعيات الحياة Lebensbezüge، أما مرجعيات الحياة ذاتها فتقوم ما بين أنا من جهة، وأشياء وناس تدخل إلى عالم الأنا من جهة ثانية، وهى تثبيت سواء أكانت أهميات متعينة من الأشياء والناس بالنسبة إلى ذات، أم كانت أساليب سلوك متعينة للذات تجاه محيطها، وهى كذلك تمكن من موقف إدراكى فقط بمقدار ما يرسخ فى

[١٢٨] المجلد السابع، ص ٧٤.

[١٢٩] المجلد السابع، ص ٢٠٤.



الوقت ذاته موقفاً انفعالياً ووجهات نظر يوجهها الفعل، فى سياق مرجعيات الحياة يدرك موضوع ما نظرياً فقط، فى العلاقة التى تبين كيف يشير فيها هذا الموضوع إلى ذاته ضمن توجهات القيمة ويمثل فى الوقت ذاته فاعلية هادفة ممكنة ضمن القواعد المعمول بها:

"لا يوجد إطلاقاً إنسان أو شىء لا يمكن أن يكون موضوعاً يشتمل على ضغط، دعم، هدف، طموح أو التزام إرادى، أهمية، مطلب، اعتبار، القرب الداخلى أو المقاومة، المسافة والاعتراب، ومرجعية الحياة سواء أكانت مقتصرة على لحظة معطاة، أم كانت أبدية فإنها تجعل هؤلاء الناس وهذه الموضوعات بالنسبة إلى كحوامل للسعادة، لتوسيع أفق وجودى، وللإعلاء من قوتى، أو أنها تضيق فى هذا المجال ساحة وجودى، إنها تمارس ضغطاً على وتخفف من قدراتى (١٣٠)".

إلى المدى الذى تدخل فيه الفعلية إلى مرجعيات حياة ذات ما، تكتسب حضوراً، وتحديداً أهمية بالمعنى الكلى، فى الوقت الذى تنصهر فيه دونما تمايز رؤى وصفية، تقويمية وتوجيهية، "على هذه الخلفية" يتابع دلتاى "يدخل.... إدراك موضوعاتى، منح قيم، وضع أهداف كنماذج للسلوك فى فروقات ضئيلة لا حصر لها تتداخل فيما بينها، وهى مرتبطة بمسيرة الحياة بعلاقات داخلية تشتمل على كل نشاط وكل تطور وتعيينهما (١٣١)".

مرجعيات الحياة إنما هى مندمجة فى تاريخ حياة فردية، وهى تحديداً إذا أخذت لذاتها تمثل تجريدات وعلاقة تنتج وحدتها من خلال تجربة حياة متراكمة، فى كل لحظة وفى كل مرة تخضع الأحداث السابقة كلها لتاريخ الحياة إلى قوة تفسير متطلعة إلى الخلف، يتحدد إطار تفسير الاسترجاع الحاضر فى كل مرة من قبل مستقبل مستبق بالقدر الذى تكون فيه المنظورات المرسومة لما هو منتظر ومرغوب فيه ومتمنى مرتبطة من جانبها بالتذكر، بالاستحضار التأملى للماضى:

[١٣٠] المجلد السابع، ص ١٣١ .

[١٣١] المصدر السابق، ص ١٣١ وما بعدها، كثيراً ما نعثر عند دلتاى على وجهة النظر المرتبطة بالتحليل اللغوى ذلك إن علاقات المعنى الفعلية لعالم حياة فردية تتجسد فى علاقات رمزية. كل هذه التعيينات للذات والموضوعات والأشخاص، مثلما تنطلق من مرجعيات الحياة ترفع إلى مستوى الوعى ويعبر عنها فى اللغة (المجلد السابع ص ١٣٣ وما بعد). ما تمت صياغته فى ترسيمة الإدراك لمرجعيات حياة كأهمية، كقيمة أو كهدف ينفصل فى الأشكال النحوية للاستخدام اللغوى الوصفى التقويمى والتعليمى.



"إننى أملك العلاقة الخاصة بحياتى فقط طبقاً لطبيعة الزمن، فى الوقت الذى أعود فيه بالذاكرة إلى مسارها، إن سلسلة طويلة من الأحداث تفعل فعلها متضامنة فى ذاكرتى، دون أن يكون حدث ما بذاته قابلاً لإعادة الإنتاج، فى الذاكرة تتحقق مجموعة مختارة يقع مبدؤها فى الأهمية التى كانت للتجارب الحية المفردة فى ذلك الزمن بالنسبة إلى فهم علاقة مسار حياتى، عندما كانت هذه التجارب فى عداد الماضى، لقد تم الحفاظ عليها فى عهدة الأزمنة اللاحقة، أو عندما كانت الذاكرة لا تزال طازجة، وقد تمت صيانتها من قبل إدراك جديد لعلاقة حياتى، والآن ولأننى أعود بفكرى إلى الخلف، فإن هذه العلاقة تصان من قبل ما هو قابل لإعادة الإنتاج بالنسبة لى، فقط ما له موقع فى علاقة حياتى، له أهمية بالنسبة إلى الكيفية التى أرى فيها الآن، أى من خلال إدراكى الحالى للحياة يأخذ كل جزء مما له أهمية فى ضوء إدراكى الهيئة التى يدرك فيها من قبلى<sup>(١٣٢)</sup>."

تتأسس وحدة تاريخ الحياة من خلال زيادة التفسيرات الاسترجاعية التى تشتمل تضيماً وبصورة مستديمة على مسيرة الحياة بكاملها بما فى ذلك التفسيرات المبكرة كلها، يقارن دلتاى خبرة الحياة المتراكمة هذه مع الاستقرار، لأن التفسير التالى يصحح فى كل مرة تعميمات ما قد مضى على أساس تجارب سلبية، الشكل المنطقى للأقوال التاريخية يعكس غرابة التفسيرات الاسترجاعية: إنها أقوال سرديّة تخبر عن أحداث من منظور أحداث لاحقة، وبالتالي بالرجوع إلى وجهة نظر لا يمكن انطلاقاً منها أن نراقب هذه الأحداث كما لا يمكن الحديث عنها.

تجربة الحياة تدمج مرجعيات الحياة المتجمعة فى سيرة حياة مع وحدة تاريخ حياة فردية، هذه الوحدة إنما هى مثبتة فى هوية أنا وفى بيان معنى ما أو أهمية ما، تتعين هوية الأنا بدايةً فى بعد الزمن كتركيب التجارب السائرة قدماً فى التنوع: وهى تمنح استمرارية علاقة تاريخ الحياة فى تيار الأحداث النفسية، الهوية المحافظ عليها هى الدليل على تجاوز الفساد الحالى لحياتنا، تاريخ الحياة يتحقق فى مسار الزمن وفى التزامن المتواصل لنسق مرجعية تتصرف إزاءه الأجزاء كما إزاء الكل: "ليس الأمر كما لو أن الموضوعات تتجمع فى حيز ما ليدركها من يدخل هذا الحيز، إذ ليس لها أى انتماء إلا فى المرجعية إلى شخص ما<sup>(١٣٣)</sup>". علينا أن نميز هوية الأنا عن وحدة

[١٣٢] المجلد السابع، ص ٧٣ وما بعدها.

[١٣٣] المجلد السابع، ص ٢٤٢ قارن ص ٢٢.



العضوية العائدة لها التي يمكن تطابقها من الولادة حتى الموت ضمن إحداثيات المكان والزمان بوصفها الجسم ذاته، هنا يثبت المراقب عبر مجال زمنى معين هوية سمات معينة قابلة للاختبار مشاركةً، هناك تكون أنا الهوية الخاصة فى وعى الفساد المتواصل للحياة، انهيار الأسس التى تقوم عليها:

"المسار النفسى الفيزيائى (لتاريخ حياة فردية) ... يصنع من الخارج ما هو متماه مع ذاته بالنسبة إلى المراقب من خلال ذاتية الجسد الظاهر الذى يبدأ المسار منه، فى الوقت ذاته يتميز هذا المسار من خلال الواقعة الغريبة، إن كل جزء منه إنما هو مرتبط مع الأجزاء الأخرى من خلال تجربة حية متميزة بشكل ما من الاستمرار، العلاقة وذاتية ما هو هكذا فى الحركة<sup>(١٣٤)</sup>."

هذه التجربة "التميزة بشكل ما" تتعلق الآن فقط بأنا هوية الأنا تتأسس فى بيان معنى وأهمية تاريخ الحياة، يدخل دلتاى إجمالاً مقولة المعنى بمساعدة كلية العلاقة المرتبطة بتاريخ الحياة:

"تقع علاقة التجريب الحى فى حقيقتها الفعلية العيانية فى مقولة المعنى، وهذه هى الوحدة التى تستجمع مسار التجريب الحى أو التجريب اللاحق فى الذاكرة، أى أن معنى هذا المسار لا يقع فى نقطة الوحدة التى يمكن أن تقع ما وراء التجربة، وإنما تكون متضمنة تأسيساً فى التجارب بوصفها علاقاتها<sup>(١٣٥)</sup>."

تمثل سيرة حياة فرد ما والمُحافظ عليها من خلال هوية الأنا تمثل النموذج من أجل العلاقة المقولاتية لكل بأجزائه، تلك العلاقة التى تُكتسب منها مقولة المعنى، ذلك أن معنى der Sinn الذى يتوجه نحوه الفهم الهرمنوطيقى، والذى يدعو دلتاى فى الفهم التأكيدى أهمية Bedeutung ينتج فقط من أهمية لحظات فى علاقة تتضمن هويتها الانهيار المتواصل للهوية، كما تتضمن التغلب العنيد على هذا الفساد، وهى لذلك يجب أن تُنتج من خلال تفسيرات استرجاعية لتاريخ الحياة موسعة ومصححة تراكمياً ومجددة استمرارياً "المعنى" يوجد فقط فى نسق مرجعية يكون تغيره من نوع سيرورة تكون، ومن هنا فعليه أن يحقق معايير تطور مرتبط بتاريخ الحياة:

[١٣٤] المجلد السابع، ص ٢٢٨.

[١٣٥] المجلد السابع، ص ٢٢٧.



"التغير خاص بالموضوعات التي نكوّنُها في معرفة الطبيعة كما هو خاص بالحياة التي تدرك تكونها في تعيّناتها، لكن في الحياة وحدها يحتوى الحاضر التصور عن الماضي في الذاكرة وفي ما هو من المستقبل في المخيلة التي تتبع إمكاناتها، وفي الفاعلية التي تضع لنفسها أهدافاً ضمن هذه الإمكانيات، وهكذا يتحقق الحاضر من خلال الماضي ويحمل المستقبل في أحشائه، وهذا هو معنى كلمة "تطور" في علوم الروح<sup>(١٢٦)</sup>."

المعنى الذي يكتسبه الأشخاص والأشياء في مرجعيات الحياة الفردية بالنسبة إلى ذات ما، هو مجرد معنى مشتق من تاريخ تطور بالكامل تفتن إليه الذات ناظرةً إلى الخلف في كل وقت لتدرك كيف يكون متضمناً بصورة دائمة، ومن خلال ذلك يتم التأكد من أن كل أهمية محددة تكون مندمجة مع علاقة معنى تمثل بشكل لا يمكن التعبير عنه وحدة فردية (وليست مجرد مفردة) لعالم متمركز على الأنا ولتاريخ حياة جرى الحفاظ عليه من خلال هوية الأنا.

من جهة ثانية لا تكون المعاني التي يجب أن تبقى مشدودة إلى الرموز، بحال من الأحوال خاصة بالمعنى الصارم للكلمة، إذ لديها بصورة مستديمة صدقية مشتركة بين الذوات، في تاريخ حياة مدرك مونايا لا يمكن أن يتأسس لهذا السبب شيء ما مثل المعنى، من الأكيد أن الفضل في التعبير عن الحياة يعود إلى مضمونه المعنوي Semantish وكذلك إلى الأهمية القائمة في كل من النسق اللغوي الذي يصلح لذوات أخرى، والعلاقة البيوغرافية - وهذه لا يمكن أن يعبر عنها رمزياً إطلاقاً، تجربة الحياة تبني في التواصل مع تجارب حيوات أخرى: "وجهة النظر الفردية التي تلازم تجربة الحياة الشخصية تُصحح وتتوسع في تجربة الحياة العامة، ضمن هذا أفهم القضايا التي تتكون في دائرة ما من الأشخاص الذين ينتمون إلى بعضهم البعض، ويوجد ما هو مشترك فيما بينهم... وما يتميزون به هو أنهم إبداعات الحياة المشتركة<sup>(١٢٧)</sup>". ويدخل دلّاي مفهوم "المشترك Gemeinsam" بالمعنى النوعي: ما هو مشترك يعني الالتزام المشترك للرموز ذاتها بالنسبة إلى مجموعة من الذوات التي تتواصل مع بعضها البعض في اللغة ذاتها، وهو لا يعنى توافق عناصر مختلفة في سمات مشتركة، وبالتالي الانتماء المنطقي للعناصر في الطبقة ذاتها.

[١٢٦] المجلد السابع، ص ٢٢٢.

[١٢٧] المجلد السابع، ص ١٣٢ وما بعدها.



لا تتأسس تواريخ الحياة فقط عمودياً كعلاقة زمنية لتجارب فرد متراكمة، فهي تتكون أفقياً في كل لحظة على مستوى مشاركة تواصل مشترك لذوات مختلفة:

"كل تعبير مفرد عن الحياة يمثل في تملكه هذا الروح الموضوعي ما هو مشترك، كل كلمة، كل جملة، كل حركة وكل صيغة لياقة، كل أثر فني وكل فعل تاريخي، كل ذلك إنما هو قابل للفهم لأن ما هو مشترك يربط من يعبر في هذه الأشياء مع من يفهم، الفرد يعيش التجربة، يفكر ويتصرف بصورة متواصلة في حيز من المشاركة، وهو بالتالي لا يفهم إلا في مثل هذه الأجواء<sup>(١٣٨)</sup>."

يجب أن تتحرك تجربة الحياة التأملية التي تنتج استمرارية تاريخ الحياة من خلال فهم الذات نفسها المتراكم على أنها مرحلة من مراحل التفسير البيوغرافي، بصورة مستديمة في وسط Medium التفاهم مع الذات الأخرى، أنا أفهم نفسي ذاتياً فقط في ذلك "الحيز مما هو مشترك" الذي فيه أفهم في الوقت ذاته الآخر في تموضعاته، لأن تعبيرى الحياة الاثنين يتجلبان في ذات اللغة التي هي ملزمة بالنسبة إلينا مشاركة، ضمن وجهة النظر هذه يمكن إدراك تاريخ الحياة الفردي على أنه نتاج الأحداث التي تجرى على مستوى مشاركة الذات فيما بينها، الفرد الذي يصنع تجارب حياتية هو بشكل ما نتيجة لسيروية تكونه الخاصة، لذلك يمكن أن ندرك تاريخ الحياة الفردي الذي أراد تحديداً أن يكون إطار مرجعية بالنسبة إلى التحليل الخاص بعلوم الروح، من جانبه على أنه وظيفة علاقات بنيوية مهيمنة وأنساق اجتماعية:

"هنالك غنى حياة لانهاى يتكون في الوجود الفردي للأشخاص العيانيين يحكم علاقاتهم بوسطهم وبالناس الآخرين وبالأشياء الأخرى، وكل فرد بذاته إنما هو في الوقت ذاته نقطة تقاطع لعدد من العلاقات التي تتداخل عبر الأفراد وتقوم فيهم، وإن كانت تتجاوز حياتهم وتملك وجوداً مستقلاً وتطوراً خاصاً من خلال المضمون، القيمة والهدف الذي يتحقق فيها<sup>(١٣٩)</sup>."

يميز دلتاي منظومات القيم الثقافية عن منظومات التنظيم الخارجى للمجتمع، غير أن كل صيغة للتفاعل والتفاهم بين الأفراد، إنما هي متوسطة من خلال استخدام ملزم

[١٣٨] المجلد السابع، ١٤٦ وما بعدها.

[١٣٩] المجلد السابع، ص ١٢٤ وما بعدها.



مشاركة لرموز تحيل في المستوى الأخير إلى اللغة المتداولة، فاللغة تمثل أرضية المشاركة بين الذوات التي يجب أن يسير عليها كل شخص قبل أن يتمكن من التموضع في التعبير الأول عن الحياة سواء أكان ذلك في الكلمات أم في المواقف أم في الأفعال، اللغة التي قال عنها دلتاي ذات يوم بأن فيها "وحدها يجد الداخل الإنساني تعبيره الكامل، الخلاق والقابل للفهم موضوعياً" (١٤٠). إنها الوسط Medium الذي تُشارك فيه المعاني، ليس فقط في المعنى الإدراكي، وإنما في المعنى الشامل لرؤيا انفعالية، معيارية ولستوى كلى وشامل من الأهمية، يضمن لنا الفهم المتبادل المشاركة التي تقوم بين الأفراد ... وهذا المشترك يعبر عن نفسه في ذاتية العقل وذاتية التعاطف في حياة المشاعر وفي الترابط المتبادل، في الواجب وفي الحق، وهي تبقى مصحوبة بوعى الواجب (١٤١).

ما هو نوعي في هذا المشترك المترسخ البنية لغوياً هو أن فيه يتواصل أفراد امتلكوا فردياتهم، وهم يتفقون على أرضية المشاركة في حالة عامة من النوع الذي يحصل فيه أنهم يتطابقون مع بعضهم البعض، يعرفون ويتعرفون بعضهم البعض كذوات متكافئة، وهذا لا يمنع من أن يحتفظ الأفراد في الوقت ذاته ومع التواصل بالمسافة، وأن يؤكدوا مقابل بعضهم البعض هوية الأنا التي لا يعبر عنها، ما هو مشترك وما يقوم على الصلاحية المشتركة للرموز اللغوية يمكن من وجود الاثنين في واحد، التطابق المتبادل والتمسك باللاهوية للواحد مع الآخر، في العلاقة الحوارية تتحقق علاقة دياكتيكية للعام والخاص دون أن يتم نسيان هوية الأنا، هوية الأنا والتواصل الخاص باللغة المتبادلة يمثلان مفهومين متتامين، الاثنان يسميان من جوانب مختلفة شروط التفاعل على مستوى الاعتراف المتبادل.

إذا نظرنا من هذا المنطلق فإن هوية الأنا التي تضمن استمرار العلاقة الخاصة بتاريخ الحياة وسط انهيار التجارب السريعة الزوال، تمثل علاقة حوارية: في التفسير الاسترجاعي لمسيرة الحياة تتواصل الأنا مع ذاتها كما مع الآخرين، والوعي الذاتي يتأسس في نقطة تقاطع المستوى الأفقي للتفاهم المشترك مع آخرين، وفي نقطة تقاطع المستوى العمودي للتفاهم الذاتي مع ذاتها نفسها، من جهة يمكن فهم تواصل الأنا

[١٤٠] المجلد الخامس، ص ٢١٩ بذلك يعلل دلتاي الهرمونتقيا بمعنى التفسير الفني للتعبير اللغوي: "ولذلك فإن لفن الفهم مركزه في عرض وتفسير بقايا الوجود الإنساني التي يتضمنها العمل. (المصدر السابق).

[١٤١] المجلد السابع، ص ١٤١.



مع ذاتها كتصوير لتواصلها مع الآخرين على المستوى العمودي لتجربة الحياة المتراكمة، من جهة ثانية تبنت هوية العلاقة المرتبطة بتاريخ الحياة بعد الزمن في ذاتها، ذلك البعد الذي يفتقد التواصل اللغوي، لذلك يمكن أن يفكر بالمقابل في البنى الشاملة التي تتدخل من خلال تواريخ الحياة في عمودية التطور التاريخي فقط حسب نموذج وحدة تاريخ الحياة<sup>(١٤٢)</sup>.

"مشترك وحدات الحياة" كالمشترك الذي يدركه دلتاي بوصفه الروح الموضوعي، يتميز من خلال دياكتيك مزدوج للكل وأجزائه: على المستوى الأفقي للتواصل من خلال علاقة كلية لجماعة اللغة مع الأفراد، الذين يتطابقون مع بعضهم البعض بالقدر الذي يؤكدون فيه في الوقت ذاته لا تماهيمهم مقابل بعضهم البعض، وعمودياً في بعد الزمن من خلال علاقة كلية تاريخ حياة مع التجارب المفردة ومع مرجعيات الحياة التي من صميمها يبنى هذا البعد، حيث تتم صيانة هوية العلاقة في وعي اللاهوية لمقاطع من الحياة أصبحت في عداد الماضي، يشترط دلتاي هوية الأنا هذه من خلال العلاقة الثنائية والاعتراف المتبادل، كما يشترط سيروية التكون الخاصة بتاريخ الحياة واشتراكاً محدداً لوحدات الحياة، في الطريقة ذاتها كإطار موضوعي لعلوم الروح، تماماً كما هو الحال لدى بيرس في علوم الطبيعة الذي يشترط سيروية بحث تقوم على عائق فريق يقوم بالتجريب، وكما صدم بيرس من حقيقة التقدم الاستقرائي للعلوم بالسؤال المنهجي الأساسي للعلاقة الضرورية بين العام والخاص، كذلك يرى دلتاي نفسه في الوقت ذاته تاريخياً ولغوياً مواجهاً في علاقة العام والخاص بالمشترك المترسخ في بنيته، هنا لا تطرح المشكلة بالدرجة الأولى على المستوى الخاص بمنطق

[١٤٢] يدرك دلتاي روح الأجيال وروح المراحل التاريخية وروح الحضارات انطلاقاً من تشابه معنى أو أهمية تاريخ الحياة الفردية، المراحل التاريخية تتحدد في أفق الحياة كما يتحدد الأفراد في عالمهم، وتحت تعبير "أفق الحياة" يفهم دلتاي "التحديد" الذي يعيش الناس في ظله في فترة زمنية محددة بالاستناد إلى فكرهم، مشاعرهم ومطامحهم، في هذا التحديد توجد علاقة الحياة، مرجعيات الحياة، تجربة الحياة، وتكون الأفكار الذي يرسخ ويشد الأفراد في دائرة معينة من تعديلات الإدراكات، تكون القيم ووضع الأهداف. أما الإلزامات التي لا محيد عنها فهي تحكم الأفراد كلاً في موقعه" (المجلد السابع ص ١٧٧). العصور التاريخية تتأسس في هوية روح عصر يخرق ويمركز كل تموضعات هذه العلاقة التاريخية مثل تاريخ الحياة في هوية معنى يؤسس الأنا: "مثل الفرد كل منظومة ثقافية وكل جماعة لها مركز في ذاتها. في الأشياء ذاتها يرتبط إدراك الحقيقة الفعلية، التقويم، إنتاج الحاجات بما هو كلي" (المجلد السابع ص - ١٥٤) بهذا المعنى يتحدث دلتاي في موضع آخر عن "مركزة العصور والمراحل في ذاتها، حيث تنحل في ذلك مشكلة المعنى والأهمية في التاريخ" (المجلد السابع - ص ١٨٦).



البحث وإنما على المستوى المنطقي : يجب على الفهم الهرمنوطيقى أن يدرك لا محالة معنى فردياً غير قابل للنقل فى مقولات عامة (١٤٣):

[١٤٢] من هذا التساؤل تنطلق المحاولة المتزامنة ليكرت والمتمثلة فى الإدراك الصارم منهجياً لثنائية علوم الطبيعة وعلوم الروح، ولقد قصر المطلب الكانتى بنقد العقل على مجال صدقية العلم الناموسى nomologisch، ليحفظ مكاناً لعلوم الروح المرفوعة من قبل دلتاى إلى مستوى نقد المعرفة، و بالاختلاف مع دلتاى فإن ريكيرت لا يبنى على مفهوم الروح الموضوعى لهيجل، والعلاقات الديالكتيكية للمشاركة بين الذات، وهو يفهم الثقافة أكثر من ذلك بالتماثل مع الطبيعة من زاوية الفلسفة الترنسندنتالية، وفى الوقت الذى تتكون فيه الظاهرات حسب مقولات الذهن ضمن قوانين عامة للطبيعة، تتكون "الثقافة" من خلال علاقات الحقائق فى منظومة من القيم، العلاقات الثقافية مدينة بالفضل فى أهمية معنى تاريخى غير قابل للإعادة إلى علاقة القيمة المفردة هذه، وريكيرت يتبصر هذه الاستحالة المنطقية لعلم رمزى idiographisch كان قد أكده فيندلباند فى كتابه "التاريخ وعلم الطبيعة" فرايبورغ ١٨٩٤ فهو يرى أن الإنجاز الخاص لعلوم الفهم على أنه حقيقة لا مرء فيها: فهى تدرك فى تعابير عامة لا محيد عنها موجهة نحو ما هو قابل لإعادة المعنى غير قابل لإعادة الأحداث التاريخية، غير أن اقتراحه لم يستطع أن يجلو هذه الحقيقة بشكل يبعث على الرضا. إن الشرط المسبق لريكيرت والخاص بفلسفة الحياة إنما هو فى الغالب لاعقلانية فعلية تدخل غير مختصرة فى التجربة الصامتة: ضمن التدخل المتوسط ترنسندنتالياً للروح العارفة تنهار هذه الفعلية إلى رؤية بديلة، أما الجوانب المتممة والتى يجب أن ندرك فى ضوءها هذه الفعلية فى صيغة الاستمرارية النظامية أو فى صيغة التفاصيل المتغيرة فتبقى منفصلة. اختيار أنساق المرجعية والنظرية المناسبة يضعنا أمام بديل كامل، أقوال هذا النسق الأول لا يمكن نقلها إلى أقوال ذلك النسق الآخر، فقط اسم "التواصل المتغير" يوجد بالنسبة إلى وحدة الفعلية المنقسمة إلى إدراك ترنسندنتالى، ولا يتماثل مع الوحدة المستنبطة أى تركيب للفهم النهائى. كيف ينبغى لهذه الحقيقة الفعلية التى تدرك ضمن قوانين عامة كطبيعة، أن تُفرد من خلال علاقات القيمة، عندما تصلح مقولات القيمة ذاتها على أنها منطقياً عامة؟ ريكيرت يسلم بأن القيم ليس لها الحالة المنطقية ذاتها مثل مفاهيم الطبقات، وهو يؤكد بأن الظاهرات الثقافية ليست ملحقة بالقيم المتأسسة من أجلها بالطريقة ذاتها كما تكون العناصر ملحقة بمجال طبقة ما (الأشكال الأربعة للعام فى التاريخ ملحق للطبيعة الخامسة "لحدود تكون مفاهيم العلوم الطبيعية توينغن ١٩٢٩ ص ١٣٩ وخاصة ٧٤٩ وما بعد) هذا المطلب لا يمكن تحقيقه ضمن المنطق الترنسندنتالى الذى يُطرح من خلاله. يجب على ريكيرت أن يعيد تفسير مفهوم الكلية التاريخية لأنه لا يتق بالوسائل الديالكتيكية التى يمكن أن تؤمن صياغته، منطق علوم الروح الذى ينطلق من شروط نقد الوعى الترنسندنتالى لا يستطيع أن يتملص من ديالكتيك العام والخاص الذى عينه هيجل، وهذا الديالكتيك يذهب عبر هيجل متجاوزاً إلى مفهوم الظاهرة الثقافية على أنه مفهوم مفرد تاريخياً ويطالب بأن يتملص من حيث أنه غير متمم من مثل هذه الثنائية لانتقال غير متحقق من كانت إلى هيجل تعيش فلسفة القيم ذاتها. وريكيرت يؤسس مفهوم الثقافة بدايةً على أرضية المثالية الترنسندنتالية، مثل مقولة الطبيعة فإن "الثقافة" كمفهوم كلى Inbegriff للظواهر معنى ترنسندنتالياً ضمن نسق القيم الصالحة - فهى لا تقول شيئاً عن الموضوعات وإنما تعين شروط الإدراك الممكن لها- ما يناسب ذلك هو الفرضية المتفائلة بأن نسق قيم ما يجب أن يسمح باشتقاقه قبلياً من العقل =



"مشارك وحدات الحياة إنما هو نقطة الانطلاق بالنسبة إلى كل علاقات العام والخاص في علوم الروح، من خلال الإدراك الكامل للعالم الروحي تتحرك قدماً مثل هذه التجربة الأساس لما هو مشترك، والتي يتحد فيها وعي الذاتية الموحدة مع وعي التكافؤ مع الآخرين، الذاتية البشرية والفردانية مع بعضها البعض، إنه المشترك الذي يكون الشرط الضروري من أجل الفهم، بدءاً من التفسير الأساسي الذي يطالب فقط بمعرفة معنى الكلمات ومعرفة مسار القاعدة التي ترتبط بها في جمل وصولاً إلى معنى، منذ أن يطالب بما هو مشترك في اللغة والفكر، حيث يتسع مجاله بصورة دائمة و يجعل بالتالي حدث التفاهم ممكناً<sup>(١٤٤)</sup>".

العلاقة بين العام والفردى التي تعرفها دلّاتى تأسيساً بالنسبة إلى تجربة الحياة، كما بالنسبة إلى التواصل مع الآخرين، تعود ثانية مع الفهم الهرموني، "والحقائق العامة" إنما هي ضرورية دائماً من أجل تحليل "عالم الاستثنائى<sup>(١٤٥)</sup>".

"هكذا يتكون في العمل الخاص بعلوم الروح.... حلقة من التجارب، الفهم وتمثيلات العالم الروحي في مفاهيم عامة، وكل مرحلة من هذا العمل تمتلك وحدة داخلية في إدراكها للعالم الروحي، في الوقت الذي تتطور فيه المعرفة التاريخية لما هو مفرد، كما تتطور الحقائق العامة في علاقات متبادلة فيما بينها<sup>(١٤٦)</sup>".

= العملى. (هذا الموقف اتخذه ريكرت في بحثه الأول: علم الثقافة وعلم الطبيعة ١٨٩٩) غير أن ريكرت ما لبث أن ترك هذا الموقف (يتجلى الموقف المتغير في طرح النظرية النسقية: حدود تكون مفهوم العلوم الطبيعية) المضمون المادى لما يسمى بالقيم لا يمكن تفسيره إلا من صميم العلاقة الواقعية للثقافات التي تخارج فيها الفعل المتجه نحو القيم للذوات التاريخية - ويمكن أيضاً لصدقية القيم أن تكون مستقلة عن مثل هذا التكون، عندما يجب أن يتم الاعتراف بذلك فإن المفهوم الذي أصبح كائناً للثقافة يتصرف بثنائية المعنى الترنسندنتالى التجريبي التي انطلقت دياكتيكياً من مفهوم هيجل عن الروح الموضوعى، وعلوم الثقافة تجد فعلياً موضوعاتها متأسسة أمامها، ومعانى الثقافة لأنساق القيم الصالحة تجريبياً انطلقت من الفعل الذي توجهه القيم. لقد تم امتصاص وبالتالي حفظ الإنجاز المتوسط ترنسندنتالياً للذوات الفاعلة فيما توجهها القيم وذلك في الهيئة التجريبية للقيم الموروثة والمتحركة تاريخياً، لقد اندمج مع التاريخ أحد الأبعاد في مجال موضوع العلم الذي تخارج فيه منطق من الوعي الترنسندنتالى من خلال عقول الذوات العاملة، وتحديداً من خلال تموضع معنى يمكن له أن يتطلب صلاحية ما في شبكة من قيم منسوجة ترنسندنتالياً، ولأن ريكرت لا يريد أن يتخلى عن تعيينات الفلسفة الترنسندنتالية، فإن هذه التعينات تتحطم دونما قصد بين يديه.

[١٤٤] المجلد السابع، ص ١٤١.

[١٤٥] المجلد السابع، ص ١٤٣.

[١٤٦] المجلد السابع، ص ١٤٥.



بالنسبة إلى علوم الطبيعة تطرح حقيقة التقدم العلمى التساؤل الأساسى المنهجى:  
كيف يمكن الاعتراف بعلاقة كلية بمساعدة عدد نهائى من الوقائع المفردة المؤكدة؟  
بالنسبة إلى علوم الروح فإن حقيقة التوسع النسقى لأفق تفهمنا لتعبيرات الحياة  
الخاصة والغريبة تطرح السؤال المنهجى الأساسى و المناسب: كيف يمكن أن يدرك  
وَيُمَثِّل معنى علاقة حياة مفردة فى مقولات عامة لا محيد عنها؟



## ٨- التأمل الذاتى لعلوم الروح نقد المعنى التاريخى

يتجه الفهم الهرمنوطيقى نحو سياق متوارث من المعانى، وهو يتميز عن فهم المعنى المونولوجى الذى تتطلبه جمل نظرية، ينبغى أن تسمى الجمل كلها نظرية *Theoretisch* ولا سيما تلك التى يُعبر عنها فى لغة مصاغة بشكل دقيق أو التى يمكن تحويلها إلى أقوال فى مثل هذه اللغة، يتساوى فى ذلك إن كانت المسألة تدور حول أقوال إطنابية أو حول جمل غنية المضمون تجريبياً، ويمكننا أيضاً أن نقول بأن الجمل النظرية إنما هى عناصر لغات "نقية". مثل هذه اللغات تكون تقديرية، سواء كانت فارغة أو مفسرة، الأقوال المصاغة بإحكام تكون تحديداً منقاة من كل اللحظات التى لا تقع على مستوى العلاقات الرمزية، يتجلى ذلك فى نظريات العلوم التجريبية فى أنها يجب أن تكتفى بمطلب الفصل الصارم بين القضايا والحقائق: أما الإحكام التجريبى لاشتقاقاتها فيراقب لاحقاً على أساس قضايا التجربة التى تعبر عن نتيجة الملاحظات النسقية المستقلة عن النظرية، اللغات "النقية" تتطلب -مادام لها مرجعية تجريبية- الفصل المبدئى ما بين فهم العلاقات المنطقية وبين مراقبة الوقائع التجريبية، الملاحظة الخاضعة للمراقبة تتحدد من خلال إقصاء العلاقات الرمزية مثلما يتحدد المعنى المونولوجى من خلال إقصاء علاقات فعلية، هذا الحد يجرى طمسه من قبل الفهم الهرمنوطيقى.

يصبح فهم المعنى إشكالياً بالمفهوم المنهجى، عندما تدور المسألة كما هو الحال فى علوم الروح حول تملك مضامين المعنى الموروثة: "المعنى" الذى يفترض أن يُشرح، له هنا وزن أخذ اعتبار للتعبير الرمزى، حالة حقيقة ما هو موجود أمامنا تجريبياً، لا يستطيع فهم المعنى الهرمنوطيقى إطلاقاً أن يحلل إلى مدى بعيد بنية موضوع ما، ذلك أن كل ما هو محسوب سوف يمحي، وإلا لكان عليه أن ينتقل إلى إعادة تأسيس، أى إلى فهم معنى العلاقات الشكلانية، إلى اللغة المصاغة بإحكام تعود قواعد التكون ما بعد اللغوية التى بمساعدتها نستطيع أن نعيد تأسيس كل قول ممكن فى هذه اللغة، وهذا يعنى إمكانية أن تنتج نفسها ذاتياً، ولأننا لا نستطيع التصرف بمثل قواعد التكون هذه بالنسبة إلى علاقات المعنى الموروثة، فإن هذه القواعد تطالب بتفهم معنى هرمنوطيقى يدرك العلاقات الرمزية على أنها فعلية، الهرمنوطيقيا هى فى الوقت ذاته شكل التجربة والتحليل النحوى سواء بسواء.



لقد أشار بيرس إلى أن تطبيق القضايا النظرية على الحقيقة الفعلية إنما هو ممكن فقط ضمن الإطار الترنسندنتالي الذي يصوغ مسبقاً التجربة بطريقة محددة، النظريات المرتبطة بالعلوم التجريبية تتضمن معلومات حول الحقيقة الفعلية ضمن وجهة نظر تحكم تقنى ممكن و ضمن شروط قابلة للتحديد بصورة مستديمة زماناً ومكاناً، ما يناسب هذه الحقيقة لذلك هي تجربة مُعممة فى دائرة وظائف الفعل الأداتى، تتجرد من كل المرجعيات الخاصة بتاريخ الحياة، إزاء هذه الظاهرات المنتجة تجريبياً قُمعت كل لحظات تجربة الحياة لصالح تأثير عام قابل للإعادة تحديداً بحسب الرغبة، هذه الموضوعة المتعينة للحقيقة الفعلية تستخدم فى دعم تجربة عيانية مشكلة ذاتياً، وتحديداً فى دعم تكيفها السابق ترنسندنتالياً مع التعبيرات الكلية للغة نظرية لا تظهر فيها أسماء تخص الأفراد، تقوم مشكلة العلاقة بين العام والخاص على أن التجارب المفردة يجب أن توضع فى توافق مع المقولات العامة تجريبياً، وبالعكس تماماً تسير الأمور بالنسبة إلى الفهم الهرمنوطيقى، الذى يحيل تجربة الحياة الفردية بكل اتساعها إلى ملكيته، غير أنه يجب عليه أن يكيف المقولات العامة للغة طبقاً للأهداف المتجمعة حول مركزية الأنا، ولا تُطرح هنا مشكلة العلاقة بين العام والخاص بسبب تخلف عالم تجربة عياني خلف منطق الأقوال العامة، وإنما بسبب عدم مناسبة هذا المنطق لتجربة الحياة التى تجلت بصورة مستديمة فى اللغة المتداولة، ليس التقدم الاستقرائى للعلوم التجريبية - التحليلية ممكناً إلا على أساس التقريب السابق ترنسندنتالياً للتجربة الممكنة من التعابير الكلية للغة النظرية، التقدم شبه الاستقرائى للعلوم الهرمنوطيقية يقوم بالمقابل على الإنجاز النوعى للغة المتداولة، التى تمكن من إبلاغ أهمية المقولات العامة بصورة غير مباشرة فى علاقة حياة عيانية، على هذا الأساس تتكيف فى مسار التفسير لغة الهرمنوطيقى لتجربة حياة متمركزة حول المعنى الفردى.

من الواضح أن اللغة المتداولة تمتلك بنية تسمح فعلياً بجعل ما هو فردى قابلاً للفهم فى العلاقة الحوارية من خلال مقولات عامة، وعلى الفهم الهرمنوطيقى أن يكون فى خدمة هذه البنية المماثلة التى ترعى بصورة منهجية التجربة التواصلية اليومية لفهم الذات والآخر، تسمح الهرمنوطيقا بدايةً بتحقيق تكون طريقة عمل واضحة كلياً، عندما يكون بالإمكان شرح بنية اللغة المتداولة من الزاوية التى تتيح لها ما يمنعه تركيب لغة نقية: أن تجعل الفردى غير المعبر عنه قابلاً للإبلاغ بصورة غير مباشرة.



وأنا أجد الدلالة في مقدمة دلتاي "الأشكال الأساسية للفهم"<sup>(١٤٧)</sup>، الفهم الهرمنوطيقي يتجه نحو ثلاث طبقات من تعبيرات الحياة: نحو تعبيرات لغوية، ونحو أفعال، ونحو تعبيرات تجارب حية.

يمكن لعلاقة الحياة العيانية أن تحل بصورة كاملة محل التعبيرات اللغوية، وهي لا تتضمن من ثم "أية إشارة إلى خصائص الحياة التي انطلقت هذه التعبيرات من صميمها"<sup>(١٤٨)</sup> والتفسير الهرمنوطيقي هو في مثل هذه الحالات غير ضروري، لأن العلاقة الحوارية بين من يبلغ وبين من يتلقى لا تكون معطاة إلا احتمالاً: "الحكم إنما هو الشيء ذاته، فمن ينطق به هو ذاته من يفهمه، فهو ينتقل دونما تغير من خلال النقل من ملكية من ينطق به إلى ملكية من يفهمه"<sup>(١٤٩)</sup> عندما تظهر تعبيرات لغوية في صورة مطلقة تجعل مضمونها مستقلاً عن موقف الإبلاغ "وباختلاف الأزمنة والأشخاص" عند ذلك يكون الفهم مونولوجياً: "وهو يتجه هنا نحو مضمون الفكر دونما شيء آخر" على أن هذا المضمون إنما هو مماثل لذاته في كل علاقة، وهكذا يكون الفهم أكثر اكتمالاً مما هو عليه الأمر بالاستناد إلى التعبيرات الأخرى للحياة كلها"<sup>(١٥٠)</sup>، فقط أقوال لغة نقية يمكن أن تفهم بهذا المعنى بشكل كامل، و من جهة أخرى كلما كانت التعبيرات اللغوية ملازمة لعلاقة حياة عيانية كلما ازدادت أهمية موقعها في علاقة معينة حوارياً: "والنقل" لا يبقى خارجياً بالنسبة إلى مضمون التعبير، أما الفهم الكامل فيتعرض إلى الالتباس، لأن تفهماً عاماً حول معنى غير متغير لم يعد قائماً.

تصبح اللغة غير منقاة من خلال أن ما هو مغاير يتغلغل في ثنايا العلاقات المنطقية الشفافة، في التعبير اللغوي يختلط بصورة غير مباشرة شيء ما "من الخلفية المعتمدة و حجاب الحياة الروحية"، التي لا يمكن استقبالها في المضمون المعلن، لذلك فهي تحتاج إلى التفسير بالنسبة إلى الآخر، وهنا تأخذ الهرمنوطيقا حقها، فهي تفك لغز ما يبقى غريباً تحديداً بين الذوات المتكلمة في وسط تفهمها، لأن ذلك يمكن أن يبلغ فقط بصورة غير مباشرة: "كان يمكن للتفسير ألا يكون ممكناً، لو كانت تعبيرات الحياة غريبة بالكامل، ولكان غير ضروري لو كان فيها ما هو غريب، "الهرمنوطيقا" تقف بين هذين التناقضين الحادين، وهي مطلوبة في كل مكان حيث يكون شيء ما غريباً ويريد أن

[١٤٧] المجلد السابع، ص ٢٠٧ وما بعد.

[١٤٨] المجلد السابع، ص ٢٠٦ .

[١٤٩] المجلد السابع، ص ٢٠٥ .

[١٥٠] المجلد السابع، ص ٢٠٦ .



يستحوذ على فن الفهم<sup>(١٥١)</sup> الحوار في اللغة المتداولة يتحرك في المنتصف بين المونولوج وبين استحالة التواصل اللغوي إجمالاً، وفي هذا الحوار يتم التعبير بصورة مستديمة عن علاقات الحياة، وهذه بدورها غير قادرة على الإبلاغ المباشر بسبب معناها الفردي، ويجب أن يتم تملكها لهذا السبب من قبل شريك المحادثة على أنه غريب هرمنوطيقياً أي على طريق تفسير من توجه إليه الإبلاغ، ذلك أن استخدام اللغة الحوارية يتطلب دائماً فهماً هرمنوطيقياً، يتجلى في التناقض الأساسي بين التوضع اللغوي لعلاقة حياة وبين هذه العلاقة ذاتها، إلى أي مدى يمكن أن يترسخ تعبير لغوي لموقف ما ويدفع بما هو نوعي فيه إلى العرض، تبقى هوة بين التعبير وبين ما هو مقصود من مرجعيات الحياة الفردية، هوة يجب أن تُردم في كل مرة من خلال التفسير.

لقد تم تسهيل قضية التفسير بأن المعاني لم تعد تتموضع في بُعد اللغة وإنما في لفظية إضافية على مستوى الأفعال، والأفعال تكون الطبقة الثانية من تعبيرات الحياة التي يتجه نحوها الفهم، ودلتاى يبقى الفعل الهادف نصب عينيه، وهو يوجد ضمن المعايير التي يتوجه إليها من يقوم بالفعل، والفعل التواصلى الذي يأخذ شكل التفاعل على أساس توقعات السلوك التبادلية "لا ينطلق من قصد الإبلاغ"، غير أن "إرجاع الحدث إلى الروحي الذي يعبر عن ذاته فيه، إنما هي مسألة نظامية، وتسمح بافتراضات احتمالية حول هذا الروحي<sup>(١٥٢)</sup>" التفاعل المتوسط رمزياً إنما هو أحد أشكال العرض مثل التواصل اللغوي، ويبدو أنه توجد معاني يمكن لها أن تُنقل من وسط Medium إلى آخر، قابلية تحول المعنى هذه من جمل إلى أفعال ومن أفعال إلى جمل تسمح بتفسيرات متبادلة، بالنسبة إلى الفعل التواصلى يصح مثلاً يصح بالنسبة إلى التواصل اللغوي: في هذا الفعل التواصلى لا يمكن لسياق تاريخ حياة مفردن ومحاظ عليه من خلال هوية الأنا أن يصل غير منكسر إلى التعبير، مرة ثانية تظهر هذه الهوة التي يشدد دلتاى عليها:

"يؤدي الفعل من خلال قوة دافع له قدرة الحسم في الحياة إلى النظرة الأحادية، وكيفما يمكن أن يُفكر فيه فإنه لا يعبر إلا عن جزء من جوهرنا، الإمكانيات التي وجدت في هذا الجوهر معرضة إلى الإفناء من خلاله، وهكذا يتحرر الفعل من خلفية علاقة الحياة، وبونما شرح للكيفية التي

[١٥١] المجلد السابع، ص ٢٢٥.

[١٥٢] المجلد السابع، ص ٢٠٦.



تتربط فيه ظروف، هدف، وسيلة وعلاقة الحياة فإنه لن يسمح بتعين متعدد الجوانب للداخل الذي انطلق منه هو ذاته أصلاً<sup>(١٥٣)</sup>.

تحتاج الأفعال أيضاً إلى الكشف الهرمنوطيقى لأن الذات غير القابلة للاستبدال في الأفعال التي تتبع معايير عامة يمكن أن تعبر عن نفسها مباشرة بصورة أقل مما في المقولات العامة للتعلم المرتبط باللغة المتداولة، ولأن علاقات الحياة الفردية لا تتجسد في لغة ولا في أفعال دونما انكسار، فمن الممكن أن يساء فهم الذات التي يمكن أن تؤخذ دونما توسط بالكلمة وتتماهى دونما توسط أيضاً مع أفعالها المعلنة، الهرمنوطيقاً كما الفن لكي تجعل الإبلغات *Mitteilungen* غير المباشرة قابلة للفهم، تماثل تماماً المسافة التي يجب أن تحافظ عليها الذات بين ذاتها كذات هوية علاقة خاصة بتاريخ الحياة وبين تموضعاتها وأن تعبر عنها في الوقت ذاته - عند عقوبة التشيء من قبل المرسل.

الطبقة الثالثة من تعبيرات الحياة التي يتجه نحوها الفهم تعين البعد الذي تصبح فيه علاقة الأنا شفافة بتموضعاتها اللغوية وخارج اللغوية، يتحدث دلتاي عن تعبير التجربة، وهو يدرج ضمن ذلك قبل كل شيء ظاهرات التعبير السايكولوجية المشدودة إلى أرضية ترجيع الجسد البشري: المحاكاتية، الفيزيولوجية، الحركية - والاستجابات القريبة من الجسد للاحمرار والشحوب، التصلب، النظرة القلقة، الاسترخاء، الضحك والبكاء، بالنسبة إلى هذه الاستجابة اقترح "بلسنر" سائراً على خطى دلتاي، هرمنوطيقاً التعبير غير اللغوي وصاغها في مبادئها الأساسية<sup>(١٥٤)</sup>. دلتاي لا يولي اهتماماً للسايكولوجيا، وإنما لهرمنوطيقا التعبير البشري، تعبير التجربة يفهم هرمنوطيقاً على أنه تحديداً إشارة بالنسبة إلى المقاصد غير المنطوقة وإلى العلاقة غير المعبر عنها للأنا *Ich* تموضعاتها، لذلك لا يظهر التعبير عن التجربة الحية في جمل أو أفعال على مستوى ما، فمن جهة يكون أقرب إلى علاقة الحياة التلقائية من التعبيرات الرمزية للغة المتداولة والفعل التواصلى: وهو يعود دونما لبس إلى عضوية محددة في موقف غير قابل للإعادة، من جهة ثانية يفتقد التعبير اللغوي مضموناً إدراكياً يمكن تفسيره بصورة كاملة في جمل أو أفعال.

[١٥٣] المصدر السابق.

[١٥٤] ه. بلسنر: الضحك والبكاء بيرن ١٩٦١ أكثر من ذلك حول هرمنوطيقا التعبير غير اللغوي، محاضرة في المؤتمر الثامن حول الفلسفة الألمانية في هايدلبرغ ١٩٦٦.



"هناك علاقة خاصة بين التعبير، الحياة التي ينطلق منها، وبين الفهم الذي ينتج هذا التعبير، يمكن للتعبير أن يحتوى تحديداً العلاقة الروحية أكثر مما يمكن أن يلحظه أى استبطان... ما يوجد فى الوقت ذاته فى طبيعة تعبير التجربة أن العلاقة بينه وبين ما هو روحى، الذى يعبر فيه عنه يمكن أن يوضع أساساً للفهم بتحفظ شديد فقط، وهذا لا يقع تحت إن كان الحكم صحيحاً أو لا، وإنما تحت صدقه أو لا صدقه، ذلك لأن التمويه، والكذب والخداع كلها تكسر هنا العلاقة بين التعبير وبين الروحى المعبر عنه<sup>(١٥٥)</sup>".

ضمن وجهة النظر الهرمنوطيقية يصلح تعبير التجربة الذى يبقى ملازماً بصورة وطيدة لعلاقة الحياة، ولذلك يتوصل إلى درجة ضئيلة من الموضوعة أقل من أية رمزية أخرى بالنسبة إلى إشارات حول الأهمية التى تأخذها الذات نفسها فى كل مرة فى سياق أفعالها وحواراتها، أو التى تطالب بأخذها، لأن هوية أنا ما تتجلى بدون توسط فى المقولات العامة أو المعايير العامة لتعبيرات حياتها، لأنها تبلغ ذاتها بصورة غير مباشرة، أى أنها تدخل فى الظاهرة، لذلك فإن بعد الوجود والظاهر، أو الجوهر والظاهرة ينتمى إلى العرض الرمزي، فى هذا البعد تستطيع تعبيرات التجربة أن تشير إلى معنى كامن أعراضياً فى العلاقات مع الإبلاغات المعلنة: فهى تستطيع أن تشرعن وتمنح القوة، كما تستطيع أن تدحض وتتكبر وأن تجعل الانكسارات الساخرة أكثر وضوحاً، وأن تنزع القناع عن التمويهات، وأن تشير إلى تعميات، والتعبير يخدم بالعلاقة مع الكلمات والأفعال كدليل لبيان مدى الجدية فى أن نعرف إن كانت الذات المبلغة تعرف نفسها أم تخدع الآخرين، وإلى أية درجة تريد أو يسمح لها فى أن تتطابق مع تعبيرات الحياة الراهنة، ثم ما هو عرض طيف ما هو مقصود وما هو مخبأ أو ما المعنى النقيض المطلوب.

تصبح بنية اللغة المتداولة، التى تناسب الإنجاز الخاص للفهم الهرمنوطيقى، تصبح بدايةً قابلة للإدراك عندما تأخذ بعين الاعتبار تكامل طبقات تعبيرات الحياة الثلاث فى براكسيس الحياة اليومية، فى إطار عوالم الحياة الاجتماعية لا يكون التواصل فى اللغة المتداولة معزولاً إطلاقاً عن التفاعلات المتضامنة فيما بينها ولا عن تعبيرات الحياة المصاحبة أو المتبادلة، والتفاهم حول رموز لغوية يخضع إلى المراقبة المستمرة من خلال الدخول الفعلى للأفعال المتوقعة فى السياق، على أن الأفعال من جانبها يمكن أن تفسر

[١٥٥] المجلد السابع، ص ٢٠٦.



من خلال إبلاغ لغوى لدى إجماع مختل، معنى الرموز اللغوية يمكن أن يُشرح من خلال التدخل فى التفاعلات المكيفة، فاللغة والفعل يفسران بعضهما البعض تبادلياً؛ وهذا هو التصور الذى أطلقه "فيتغنشتاين" تحت اسم اللعب اللغوى<sup>(١٥٦)</sup>، يمكن لديالكتيك العام والفردى الذى أصبح ممكناً فى المشاركة بين الفعل والتكلم أن يعتمد فى ذلك على الأقوال العفوية المرافقة للتعبيرات القريبة من الجسد، وأن تُصحح طبقاً لها، مع تعبير التجربة الحية يتلازم استنباط هوية الأنا التى تؤكد ذاتها فى رموز وفى إبلاغات غير مباشرة مقابل عدم المناسبة الضرورية للإبلاغات المعلنة، واللغة المتداولة لا تتبع تركيب لغة نقية، وهى تصبح كاملة فقط من خلال تمفصلها مع التفاعلات ومع أشكال التعبير الجسدى، وعلم النحو الخاص بالألعاب اللغوية بمعنى براكسيس حياة كامل لا ينظم فقط ترابط الرموز وإنما وفى الوقت ذاته تفسير الرموز اللغوية من خلال الأفعال والتعابير، وتتميز "اللغة النقية" بكونها يمكن أن تتحدد من خلال قواعد تأسيس ميتالغوية، وهذا يعنى أنها تشرح بوسائل رمزية وافية أما اللغة الطبيعية بالمقابل فتتخلص من إعادة التأسيس الصارمة شكلياً وبالتالى من لغوية الداخل، لأنها قابلة للتفسير من خلال ما هو غير لغوى.

ما هو نوعى فى اللغة المتداولة يقع فى هذه التأملية Reflexivitat، ونستطيع أن نقول انطلاقاً من وجهة نظر اللغة الشكلانية بأن اللغة المتداولة لها ميتالغوية خاصة بها، وهى تكتسب هذه الوظيفة الفريدة من خلال أنها تستطيع أن تستقبل فى بعدها الخاص تعبيرات حياة غير تليفيزية من شأنها ذاتها أن تفسر هذه اللغة، نستطيع أن نتحدث عن أفعال وأن نصفها، ونستطيع أن نسمى تعبيرات، كما نستطيع أن نحيل اللغة ذاتها إلى وسط Medium تعبيرات التجربة الحية: سواء أكان ذلك نطقياً أى من حيث أننا نستثمر القدرة التعبيرية لفعل التصويت، أم كان ذلك أسلوبياً من حيث أننا نعرض فى اللغة ذاتها علاقة الذات بتموضعاتها اللغوية، كل لغة متداولة تسمح بالإشارات التأملية بما هو غير منطوق، هنالك مقولات كثيرة من إشارات هذا النوع أصبحت اصطلاحية، إما فى أنساق ضمنية مثل النكتة والشعر أو فى أشكال لغوية أسلوبية مثل الاستخدام اللغوى الساخر أو الكابح أو المقلد أو فى أشكال لغوية ثابتة كما فى السؤال الخطابى أو فى التورية أو ما إلى غير ذلك.

فى هذه الحالات فقط يثبت الإنجاز الذى تحققه اللغة المتداولة بصورة دائمة فى المبدأ: وتحديداً تفسير ذاتها وهى مدينة بهذا الإنجاز إلى العلاقة المتممة لأشكال

[١٥٦] هابرياس: منطق العلوم الاجتماعية، توينغن ١٩٦٧، ص ١٢٤ وما بعد.



التعبير غير التلفيضية للفعل وللتعبير، التي يمكن أن تعبر عن نفسها ثانياً في وسط اللغة ذاتها، واللغة الطبيعية تبقى متشظية دونما التروضعات غير اللغوية المتممة، غير أنها تستطيع أن تستدعي الحضور المحتمل للمتممات المفتقدة حيث توجد فيها العلاقة التأملية لذاتها نفسها: وهي تستطيع أن تفسر ذاتها لغوياً في الالتفاف عبر بديل لغوي، مهمة الهرمنوطيقا هي فك رموز هذا التفسير الذاتي، والمفسر لا يستطيع أن يزعم يقينية عيانية أثناء التعامل مع هذه القضية، ذلك لأن "البرهان" بالنسبة إلى الاستنباطات لا يمكن الإتيان به إلا إذا كنا نستطيع إعادة نقل نص متوارث في كل مرة إلى براكسيس الحياة المعاصر الذي أكملته فعلياً كل من الكتابة والخطابة:

"مطلب فولف بأن أفكار الكاتب يجب أن تُكتشف برؤية ضرورية من خلال الفن الهرمنوطيقي، إنما هو غير قابل للتحقق في نقد النص أو في التفهم اللغوي، ترتبط علاقة الأفكار، خصوصية الإشارات بإدراك طريقة الترابطات الفردية، على أن أخذ ذلك بعين الاعتبار.... إنما هو مسألة تنبؤية ولا تنتج يقيناً عيانياً<sup>(١٥٧)</sup>".

بطبيعة الحال لا تبقى النبوءة التي تقتفي أثر الإبلاغ غير المباشر للغة في مضامينها المعلنة بلا رقابة من خلال "المقارنة": "النبوءة والمقارنة ترتبط ببعضها البعض فيما هو غير مختلف زمنياً، وليس بإمكاننا أن نستغنى عن المقارنة بالعودة إلى ما هو فردي<sup>(١٥٨)</sup>".

يمكن للتعبير أن يضلل النبوءة في العلاقة المنهجية، لأن أساليب العمل الهرمنوطيقية التي تكونت في علوم الروح ينبغي أن تنزع من المعنى الفردي مظهر اللاعقلانية ومن تملك مضامين المعاني الموروثة وتهمة مجرد الاعتباطية، ومع ذلك فإن هذه الإجراءات ليست ملزمة بالطريقة ذاتها مثل أساليب العمل التحليلية - التجريبية، وهي تتحرك تحديداً من وجهة نظر المنطق في حلقة لا محيد عنها، ما يماثل منطق البحث الذي عينه بيرس من خلال علاقة أشكال الاستخلاص الثلاثة، إنما هو تقدم شبه استقرائي في العلوم الهرمنوطيقية.

"ذلك التقدم الذي يتواصل من إدراك أجزاء غير محددة - محددة إلى محاولة إدراك المعنى الكلي بالتناوب مع محاولة تعيين أجزاء أكثر

[١٥٧] المجلد السابع، ص ٢٢٦.

[١٥٨] المصدر السابق.



رسوخاً من هذا المعنى، و حيث يسيطر الإخفاق و لا يمكن فهم الأجزاء المفردة، وهذا يلزم من ثم تحديد جديد للمعنى يجعله كافياً، هذه المحاولة تسير إلى الأمام إلى أن يستنفد المعنى بكامله<sup>(١٥٩)</sup>.

يُكتسب الإطار المقولاتى الذى تتحرك ضمنه تحليلات علوم الروح فى كل مرة عن طريق تكون مفهوم دائرى:

"فى كل مرة عندما يأخذ التفكير العلمى على عاتقه تحقيق تكون المفهوم، يشترط تعيين السمات المميزة التى تكون هذا المفهوم والتثبت من الوقائع التى ينبغى أن تستجمع فيه، التثبت من هذه الوقائع واختبارها يتطلبان سمات يمكن على أساسها أن يترسخ انتماؤها إلى فضاء المفهوم، ومن أجل أن أعين مفهوم الشعرية على أن أنتزعه من تلك الوقائع التى تصنع فضاء هذا المفهوم، ومن أجل أن أتأكد من الأعمال التى تنتمى إلى الشعر على أن أمتلك سمة أتعرف بواسطتها إن كان هذا العمل شعرياً أم لا، هذه العلاقة هى الصفة الأكثر عمومية لبنية علوم الروح<sup>(١٦٠)</sup>".

المفاهيم النظرية وأنساق الدلالات ليست سوى تأكيدات تفاهم مسبق ناجح استراتيجياً يثبت من أجل أهداف المقارنة التحليلية مرحلياً.

لقد أشير إلى الاستحالة الخاصة لأساليب عمل علوم الروح بوصفها حلقة هرمنوطيقية، لكن عندما يدرك المرء هذه المشكلة فقط ضمن وجهة النظر المنطقية، كما يوصى بذلك المصطلح، فليس من شأن الصواب المنهجى أن يجعل هذه المخالفة الشكلية معقولة حقيقة؛ ما الذى يجعل هذه الحلقة الهرمونوطيقية هكذا "خصبة" وما الذى يميزها عن حلقة مثقلة بالأخطاء؟ دائرياً بالمعنى السيئ يضلل براكسيس التفسير وتكون المفهوم الهرمونوطيقى، عندما تدور المسألة إما حصرياً حول تحليل ألسنى أو حول تحليل تجريبي محض، يستخدم تحليل العلاقات بين الرموز المنظمة نسقياً الأقوال الميتالغوية حول لغة موضوع ما، عندما تظهر فيه قضية الهرمونوطيقا عندئذ سيكون من الصعب أن نرى لماذا ينبغى أن يبقى المستويين اللغويين الاثنان غير مفصولين ولماذا لا ينبغى أن يتفادى تعيناً متبادلاً دائرياً بين المفاهيم التحليلية وبين الموضوعات اللغوية، من جهة ثانية عندما لا يمكن إدراك موضوعات الفهم الهرمونوطيقى كموضوعات لغوية وإنما كمعطيات تجربة، عند ذلك لابد من أن تقوم بين المستوى النظرى وبين المعطيات،

[١٥٩] المجلد السابع، ص ٢٢٧.

[١٦٠] المصدر السابق، ص ١٥٣.



علاقة ليست إشكالية ضمن وجهات النظر المنطقية، وتنتج عن الحلقة الظاهرية أن موضوعات علوم الروح تتمتع بحالة خاصة مزدوجة : مضامين المعنى المتوارثة والمتموضعة فى كلمات أو فى أفعال والتى يتجه نحوها الفهم الهرمنوطيقى إنما هى رموز وحقائق سواء بسواء، ولذلك فإن الفهم يجب أن يربط التحليل الألسنى مع التجربة، ودونما هذا القسر للتركيب الخاص يبقى التقدم الدائرى لسيرورات التفسير أسيراً وسط حلقة سيئة.

يرتبط تفسير نص ما بعلاقة متبادلة ما بين تفسير "الأجزاء من خلال كل" مفهوم سابقاً بصورة واسعة تحديداً وبين تصحيح هذا المفهوم السابق من خلال الأجزاء الملحقه به. بطبيعة الحال يمكن لقوة معدلة من هذه الأجزاء أن تعود وتؤثر على الكل الذى تم الحكم عليه مسبقاً والذى على خلفيته يمكن أن تُفسر هذه الأجزاء، لأنه قد تم تفسيرها بصورة مستقلة عن هذا الاستباق الهرمنوطيقى، ومن الأكيد أن للتفهم الشامل لكامل النص أهمية ترسيمية تفسير متغير، تُلحق بها عناصر تفصيلية من أجل أن تجعلها أكثر وضوحاً، غير أن هذه الترسيمية يمكن أن تشرح العناصر المدركة ضمنها فقط بالقدر الذى تُصحح فيه هى ذاتها طبقاً لهذه "المعطيات"، والعناصر لا تتصرف إزاء ترسيمية الحدود مثل حقائق لنظريات ولا مثل تعبيرات خاصة بلغة موضوع للتعبيرات المُفسرة لما بعد اللغة **Metasprache**. الاثنان، المفسر والمفسر ينتميان إلى النسق اللغوى ذاته، لذلك لا يفترض دلتاى بينهما علاقة مراحل (مثل العلاقة بين الحقائق والنظريات بين لغة الموضوع والميتالغة) وإنما علاقة بين جزء وكل: على المفسر أن يتعلم الحديث فى اللغة التى يريد أن يفسرها، وبهذا الشأن يستطيع أن يعتمد فقط على تأملية اللغة المتداولة، وهى تقوم كما أشير على أن "علم النحو" الخاص باللغة المتداولة لا يرسخ فقط علاقات لها صلة بداخلات اللغة، وإنما العلاقة التواصلية للجمل، للأفعال وللتجارب جملةً، وهذا يعنى أنه ينظم براكسيس حياة متجذرة بين الناس. هذا التمثيل بين اللغة والبراكسيس يجعلنا ندرك لماذا لا يمكن تسمية الحركة الهرمنوطيقية المدعومة، دائرية بالمعنى المنطقى، العلاقة بين ترسيمية التفسير وبين العناصر المدركة ضمنها تعرض نفسها بالنسبة إلى المفسر كعلاقة باطنية للغة تخضع فقط لقواعد النحو، فى ذاتها تتجلى علاقة حياة فى الوقت ذاته تمثل معنى فردياً متمظهراً فى مقولات عامة ليست غير متشظية، وإلى هذا الحد يكشف التحليل اللغوى المضمون التجريبي لتجربة حياة مبلغة بصورة غير مباشرة.



لا تسمح العلاقات الرمزية التي يتجه نحوها الفهم الهرمنوطيقي بإرجاعها إلى العناصر المكونة للغة محددة بصورة كاملة من خلال قواعد تكون ما بعد لغوية، لذلك لا يمكن أن يأخذ تفسيرها شكل إعادة تكون ملزم تحليلياً من خلال استخدام قواعد عامة - كذلك لا يجوز قياسها على مثل هذا النموذج، في نسق مفتوح للغة المتداولة، يخدم في الوقت ذاته بوصفه ما بعد لغة لذاتها، نختار بالنسبة إلى كل بداية تفسير ترسيمة تفسير مؤقت يستبق من البداية نتيجة حدث التفسير بكامله، وإلى المدى الذي يكون فيه التفسير تحليلاً ألسنياً، لا يكون لهذا الاستباق أى مضمون تجريبي بالمعنى الصارم، ومن جهة ثانية يكون له حالة افتراضية ويحتاج بصورة أكيدة إلى الضمانة، وفيه يتجلى بأن التفسير يأخذ مهمة تحليل تجريبي، ربط الهرمنوطيقا باللغة المتداولة المندمجة من جهتها مع البراكسيس يشرح السمة المزدوجة للطريقة التي تكشف المضمون التجريبي لعلاقات الحياة المفردة في العلاقات النحوية، وتنظيم الرموز المعطاة في إطارات المرجعية المختارة، أى حدث التطبيق إنما هو انكشاف المادة وفي الوقت ذاته تجريب مفتاح الشفرة على المادة: أى التحليل الألسني ومراقبة التجربة في واحد، دلتاى يدعو هذا الربط "بالصعوبة المركزية لكل فن التفسير".

"ينبغي أن تفهم كلية الأثر الفني من الكلمات المفردة ومن ترابطاتها بعضها ببعض الآخر، ومع ذلك فإن التفهم الكامل للجزء يشترط تفهم الكل، هذه الحلقة تتكرر في علاقة الأثر الفني المفرد ببنية الروح وبتطور مبدعه، فهو يعود ثانية في علاقة هذا الأثر المفرد مع جنسه الأدبي<sup>(١٦١)</sup>".

عندما تتحل الحلقة الهرمنوطيقية من خلال برهان التكامل الخاص بين اللغة والبراكسيس، وتمفصل مطابق بين التحليل الألسني والتجربة، عند ذلك لا يعود هناك منطقياً مجال للقلق: وفي الوقت ذاته تصبح دليلاً بالنسبة إلى مرجعية الحياة العملية للهرمنوطيقا بصورة مباشرة، في "عمل الحياة المكون للأفكار<sup>(١٦٢)</sup>" تتجذر الهرمنوطيقا إلى المدى الذي يكون فيه بقاء الأفراد المندمجين اجتماعياً مشدوداً إلى مشاركة بين الذات ومرتبطة بالتفاهم.

"يتنامى الفهم تحديداً في مصالح الحياة العملية، هنا يكون الأفراد معتمدين على التواصل فيما بينهم، يجب أن يفهم بعضهم بعضاً تبادلياً، والواحد يجب أن يعرف ماذا يريد الآخر، وهكذا تنشأ بداية الأشكال

[١٦١] المجلد الخامس ص ٢٢٠.

[١٦٢] المجلد السابع، ص ١٢٦.



الأساسية للفهم... ضمن مثل هذه الصورة الأساسية أستطيع أن أفهم معنى تعبير مفرد من الحياة<sup>(١٦٣)</sup>.

في أثناء ذلك يكون تعبير الحياة المفرد مثبتاً بوقت واحد في علاقة حياة فردية ومعبراً عنه بلغة لها صلاحية المشاركة بين الذوات، والأشكال الأساسية للفهم تشترط لذلك ضمناً الأشكال العليا: وهذه تتجه هومنوطيقياً نحو إدراك سياق، و يصبح المبدأ الفردى مفهوماً من صميمه، في حالة نموذج المترجم يصبح من الممكن إدراك علاقة حياة الهومنوطيقا ومصلحتها التي توجه المعرفة:

"يكون الانتقال من الأشكال الأساسية للفهم إلى الأشكال العليا مترسحاً في الأشكال الأساسية، كلما كانت المسافة الداخلية أكثر اتساعاً بين تعبير حياة معطى وبين من يفهم هذا التعبير، كلما كان الباب مفتوحاً أكثر لنشوء التردد *unischerheit*، وقد تتم محاولات لإزالة هذا التردد، على أن الانتقال الأول إلى الأشكال العليا للفهم ينشأ من أن الفهم ينطلق من العلاقة الطبيعية لتعبير الحياة ومن الروحي الذي يعبر عن نفسه فيها، عندما تظهر صعوبة داخلية في نتيجة الفهم أو يظهر تناقض مع ما هو معروف، عند ذلك يقاد من يفهم إلى الاختبار، وهو يتذكر الحالات التي لم تتحقق فيها العلاقة الطبيعية لتعبير الحياة وللأعماق، مثل هذا الانحراف موجود في الحالات عندما ننتزع فيها حالاتنا الداخلية، أفكارنا ومقاصدنا من خلال موقف غير جذري أو من نظرة من هو غير كفء من خلال الصمت، هنا فقط يفسر خطأ غياب تعبير حياة واضح من قبل المراقب، ولكن في حالات غير قليلة علينا أن نحسب حساب وجود ما يتجاوز القصد بخداعنا، القسمات، الحركات والكلمات تقع في تناقض مع الأعماق، وهكذا تنشأ المهمة بأسلوب مختلف بأن نستجلب تعبيرات حياة أخرى أو أن نعود إلى العلاقة الكاملة للحياة لكي نصل إلى قرار حاسم حول شكوكنا<sup>(١٦٤)</sup>."

تشابه وظيفة الفهم في براكسيس الحياة الأهمية التي برهنها بيرس بالنسبة إلى البحث التجريبي- التحليلي، ومقولتا الاستقصاء كلاهما دخلتا في نسق الأفعال: والمقولتان انطلقتا من اختلافات روتين ما هو عام: سواء أكان ذلك مع الطبيعة أم كان

[١٦٣] المجلد السابع، ص ٢٠٧.

[١٦٤] المجلد السابع، ص ٢١٠.



لدى أشخاص آخرين، والاثنتان ترميان إلى إزالة الشك وإلى إعادة إنتاج أساليب في السلوك غير إشكالية، على أن هذه الإشكالية تنشأ من التوقعات المخيبة للآمال، ولكن في حالة أن يكون المعيار بالنسبة إلى خيبة الأمل بمثابة إخفاق فعل عقلائي هادف محكوم بالنجاح، وفي حالة أخرى يكون اختلال إجماع ما وبالتالي عدم توافق توقعات متبادلة بين ذاتين متفاعلتين على أقل تقدير، في مقابل ذلك تختلف المقاصد لكل من وجهتي البحث الاثنتين: هناك يجب أن تعوض مبادئ السلوك التي أخفقت إزاء الواقعية، من خلال قواعد تقنية موثوقة، وهنا ينبغي أن تُفسر تعبيرات الحياة، التي هي غير مفهومة والتي تحاصر توقعات السلوك التبادلية، وفي الوقت الذي ترفع فيه التجربة مراقبات نجاح الحياة اليومية بالنسبة إلى قواعد الفعل الأداتي إلى شكل منهجي للاختبار، تكون الهرمنوطيقا هي الشكل العلمي لإنجازات الحياة اليومية التفسيرية: "لقد طور كل من التفسير والنقد بصورة مستمرة وسائل مساعدة جديدة أثناء مسيرتهما التاريخية لحل مهمتهما مثلما طور البحث الخاص بالعلوم الطبيعية صيغاً جديدة ومضبوطة في مجال التجربة"<sup>(١٦٥)</sup>.

هناك ما هو مشترك بين المساءلة الهرمنوطيقية للنصوص وبين "مساءلة الطبيعة في التجربة"، في الحالتين هناك مطالبة بالمهارة المكتسبة، التي تسير ضمن القواعد العامة، إبان ذلك تبقى السيطرة على الفن الهرمنوطيقي في أعلى درجاتها ملازمة "لمهارة الشخصية" بوصفها السيطرة على عمليات القياس<sup>(١٦٦)</sup>.

العلوم الهرمنوطيقية إنما هي مخترنة في التفاعلات المتوسطة المرتبطة في اللغة المتداولة، مثلما أن العلوم التجريبية-التحليلية مخترنة في دائرة وظائف الفعل الأداتي، وكلاهما يسلسان القياد إلى المصالح المعرفية المتجذرة في علاقات حياة الفعل التواصل والفعل الأداتي، في الوقت الذي تكون فيه الطريقة التجريبية-التحليلية قد اتجهت نحو كشف الحقيقة الفعلية ضمن وجهة النظر الترنسندنتالية للتحكم التقني الممكن، ونحو الإدراك، فإن الطرق الهرمنوطيقية تنطلق جاهدة كي تضمن مشاركة التفهم في التواصل المرتبط باللغة المتداولة وفي الفعل ضمن معايير عامة، والفهم الهرمنوطيقي إنما هو طبقاً لبنيته متجه لى يؤكد ضمن الموروثات الثقافية تفهما ذاتيا ممكناً يوجهه الفعل للأفراد والجماعات، وتفهما متبادلاً غريباً لأفراد آخرين وجماعات أخرى، وهو يمكن من الحصول على شكل الإجماع اللاقسري، ونوع المشاركة المنكسرة

[١٦٥] المجلد السابع ص ٢١٧ .

[١٦٦] المجلد الخامس ص ٢٢٠ .



بين الذوات التي يتعلق بها الفعل التواصل، هذا الفهم يزيل أخطار انكسار التواصل في التوجهين الاثنين: سواء أكان ذلك في الاتجاه العمودي لتاريخ الحياة الفردية الخاصة ولتاريخ التراث الجماعي الذي ينتمى الفرد إليه، أم كان في الاتجاه الأفقي للتوسط ما بين موروثات أفراد مختلفين وجماعات وثقافات مختلفة، عندما تتفكك تيارات التواصل هذه، وتتصلب أو تنهار مشاركة التفهم بين الذوات، فإن شرط الاستمرار في الحياة يتعرض إلى الخطر، ذلك الشرط الذي هو أساسى تماماً مثل الشرط المتم لنجاح الفعل الأداتى: وتحديدًا إمكانية توحيد لا قسرى واعتراف خالٍ من القوة، لأن ذلك هو شرط البراكسيس، فإننا ندعو المصلحة التي توجه المعرفة في علوم الروح "عملية Praktisch"، وهي تختلف عن مصلحة المعرفة الخاصة بالتقنية من خلال أنها ليست متجهة نحو إدراك الحقيقة الفعلية الموضوعة، وإنما نحو حفظ مشاركة التفهم بين الذوات، حيث يمكن أن تتجلى الحقيقة الفعلية بادية ذى بدء في أفقها.

لا يمكن استنباط مرجعية الحياة العملية للهرمنوطيقا فقط من بنية الفهم ذاته، وقد نشأت علوم الروح من مقولات معرفة المهن التي تضيف النسقية على التفسير وصولاً إلى المهارة، لقد انطلق علم الحقوق من الأحكام الرومانية كما انطلقت النظرية الكلاسيكية عن السياسة من المباحثات ومن الخطب ومن المواطنين في دولة المدينة القديمة، لم تتطور أنظمة علوم الروح من الأنظمة المرتبطة بالحرف اليدوية أو بتلك الأنواع من المهن الأخرى التي تتطلبها المعرفة التقنية، وإنما من مجالات الفعل المتخصصة التي تتطلب ذكاءً عملياً:

"في الوقت.... الذي انتظمت فيه بصورة مستديمة وبشكل كبير أنواع المهن ضمن المجتمع، وتطورت فيه الدراسة التقنية للأهداف النظرية ذاتها بصورة مستديمة واحتوتها في ذاتها: تغلغت هذه النظريات عميقاً في كيان المجتمع انطلاقاً من حاجتها العملية... لم يتحقق اختيار العلوم المفردة للمجتمع من خلال لمسة فنية للذهن النظرى الذى كان يمكن أن يأخذ على عاتقه حل مشكلة حقيقة العالم التاريخى-الاجتماعى من خلال تحليل منهجى لموضوع قادر على الاستقصاء: الحياة ذاتها جلبت معها الحل<sup>(١٦٧)</sup>."

مصلحة المعرفة العملية التي تتحكم بتاريخ نشوء علوم الروح تُعين أيضاً علاقة استخدام المعرفة الهرمنوطيقية، في النصف الثانى من القرن التاسع عشر، ولاسيما

[١٦٧] مقدمة في علوم الروح، المجلد الأول ص ٢٨ وما بعد.



بعد أن تكون ناموس علوم الروح، أصبح أثرها الراجع بالغ الوضوح على التفهم الذاتى الذى يوجهه الفعل باتجاه الجمهور المثقف، فعلماء اللغة والمؤرخون يعينون الجهة التى يتم فيها تملك الإرث الثقافى، والتكون المتواصل فى الوعى العملى للطبقات البورجوازية المثقفة: "الحياة وتجربة الحياة تمثلان الينابيع النقية والمتدفقة بصورة مستديمة لتفهم العالم الاجتماعى-التاريخى... فقط بتأثير رد الفعل على الحياة والمجتمع تتوصل علوم الروح إلى أهميتها القصوى، وهذه الأهمية لابد أن تدرك فى تنام متواصل<sup>(١٦٨)</sup>" بطبيعة الحال يرى دلتاى أخطاراً فى المصلحة العملية للمعرفة بالنسبة إلى علمية الهرمنوطيقا؛ لذلك فهو يضيف: "غير أن الطريق إلى هذا التأثير يجب أن يسير عبر موضوعية المعرفة العلمية<sup>(١٦٩)</sup>".

الملاحظة الأخيرة تنتج من التفكير الذى يكشف لا منطقية كثيرة التبعات فى البنية الأساسية لعلوم الروح التى أسسها دلتاى، عندما تكون مرجعية الحياة العملية لعلوم الروح، التى تعين نشوءها التاريخى وعلاقة استخدامها الفعلية، التى تلازم أسلوب العمل الهرمنوطيقى، ليس فقط خارجياً بل وأكثر من ذلك عندما تحدد المصلحة العملية للمعرفة قبلياً مستوى الهرمنوطيقا بالطريقة ذاتها، كما تحدد مصلحة المعرفة التقنية إطار العلوم التجريبية-التحليلية، فإنه لا يمكن أن ينتج عن ذلك التقليل من موضوعية العلم - لأن المصلحة التى توجه المعرفة ترسخ بادئ ذى بدء شروط الموضوعية الممكنة للمعرفة، فى الموقع الذى مر ذكره يرى دلتاى بالمقابل اتجاهين متضاربين: إنها اتجاهات "الحياة" مع "العلم".

وهكذا يكون الانطلاق من الحياة والعلاقة المتواصلة معها الأساس الأول فى بنية علوم الروح، إضافةً إلى أنها تقوم على التجريب الحى، الفهم وخبرة الحياة، هذه العلاقة المباشرة التى يؤازر فيها كل من الحياة وعلوم الروح بعضهما البعض تقود فى مجال علوم الروح إلى تضارب بين اتجاهات الحياة وبين هدفها العلمى، وكما يتفاعل المؤرخون وعلماء الاقتصاد السياسى والباحثون فى الأديان مع الحياة فإنهم يبتغون التأثير فيها، فهم يخضعون الأشخاص التاريخيين وحركات الجماهير والاتجاهات إلى حكمهم، على أن هذا الحكم يبقى مشروطاً بفرديتهم، بانتمائهم الوطنى وبالعصر الذى يعيشون فيه، وحتى عندما يعتقدون

[١٦٨] المجلد السابع ١٢٨.

[١٦٩] المصدر السابق.



بأنهم لا يخضعون فى أحكامهم إلى أية شروط فإن الدائرة التى يعيشون فيها تفرض عليهم وجهات نظر معينة، كما أن أى تحليل يشير إلى أنه يجرى طبقاً لمفاهيم جيل سابق فإن أجزاءً مكونة من هذه المفاهيم قد نشأت من شروط عصرها، وفى الوقت ذاته يحتوى كل علم على مطلب الصلاحية المطلقة، فإذا كان ثمة من وجود لعلوم الروح طبقاً للفهم الصارم للعلم، عند ذلك يجب عليها أن تضع أهدافها بصورة تكون فيها أكثر وعياً وأكثر مقدرةً على النقد<sup>(١٧٠)</sup>.

تتحقق لدى دلتاى وضعية **Positivismus** خفية فى هذه المواجهة بين مرجعية الحياة العملية وبين الموضوعية العلمية، وهو يريد أن يحرر الفهم الهرمنوطيقى من علاقة المصلحة التى تترسخ على المستوى الترنسندنتالى وأن يرحلحه طبقاً لمثال الوصف المحض إلى ما هو تأملى، ومثل بيرس يبقى دلتاى فى النهاية أسير قوة الوضعية إلى درجة بعيدة ذلك أنه يقطع التأمل الذاتى لعلوم الروح ويسقط ناكصاً فى الوضعية من النقطة التى يتبصر عندها المصلحة العملية للمعرفة، كأساس معرفة هرمنوطيقية ممكنة، وليس كأساس لفسادها<sup>(١٧١)</sup>.

هذه الاستقصاءات المنهجية المبعثرة ولكن المقبعة والتى أخذت منطلقها من نموذج البيوغرافيا الذاتية، برهنت على اللاتناظر بين التجريب الحى، والتعبير والفهم: فالتجربة الحية والموضوعة لا يتفاعلان تناظرياً مثل الداخل الذى يتم إسقاطه كلياً على مستوى الخارج، ومن ثم فقط من ثم يمكن للفهم أن يدرك فى تكاملية صارمة وصولاً إلى تجربة كفعل يكون لاحقاً التجربة الأصلية التى تشكل أساس التعبير المعطى ويعيد تأسيس نشوء الموضوعة بصورة خلاقة، لقد تمت الإشارة فى مقابل ذلك إلى أن كل موضوعة إنما هى جزء من علاقة رمزية ملزمة مشاركة بين الذوات، وهى مشتركة بين مجموعة من الذوات بطريقة أن هذه الذوات تطابق بعضها البعض عبر الرموز العامة بالمقدار ذاته، كما أنها تستطيع أن تؤكد نفسها كذوات غير متماهية إزاء بعضها البعض، الواحد مثل الآخر، يوضع تجربته على مستوى المشاركة بين الذوات غير أنها مشاركة ليست غير مكسورة، والاثنان ملزمان لدى عقوبة فقدان الهوية بإبلاغ غير مباشر لمباشريتهما، والفهم الهرمنوطيقى له وظيفة استثنائية للتعبير الرمضى، لأن

[١٧٠] المجلد السابع ١٢٧.

[١٧١] لقد حلل غادامر بشكل ممتاز هذا السقوط فى الفكر الموضوعى، بطبيعة الحال لا أعنى بأننا نستطيع أن ندرك هذا الفكر من خلال ثنائية العلم وفلسفة الحياة. غادامر: الحقيقة والمنهج، ص ٢١٨ وما بعد.



الداخل لا يستطيع أن يظهر فى الخارج بصورة مباشرة، و عندما تسير الأمور كذلك فإن الهرمنوطيقا يجب أن تتبنى دياكتيك العام والخاص، ذلك الذى يعين علاقة الموضوع والتجربة، وبهذه الطريقة يصل إلى التعبير فى وسط Medium ما هو مشترك، عند ذلك يكون الفهم ذاته مشدوداً إلى موقف تتواصل فيه ذاتان على أقل تقدير فى لغة ما من شأنها أن تسمح لهما ضمن رموز ملزمة مشاركة بأن يقتسما ما هو فردى وغير قابل للقسمة، وأن يجعلاه قابلاً للتواصل، الفهم الهرمنوطيقى يشد المفسر إلى دور شريك فى الحوار الثنائى، وحده نموذج الاشتراك فى تواصل مترسخ يمكن أن يشرح الإنجاز النوعى للهرمنوطيقا، فى الحقيقة لم يترك دلتاى النموذج النقيض للانتقال إلى الداخل، ونموذج التكوين اللاحق الوحيد والتجربة اللاحقة مبدئياً، وأيضاً فى الشكل المعدل للتكون اللاحق لخلق المعنى، على أن نظرية المشاركة العاطفية تبقى محافظاً عليها فى الأعمال المتأخرة من حيث أنها تصور أساسى:

"الموقع الذى يحتله الفهم الأعلى مقابل موضوعه، إنما هو متعين من خلال مهمته التى تتمثل فى إيجاد علاقة حياة فى المعطى، وهذا ممكن فقط عندما تكون العلاقة التى تقوم فى التجربة الخاصة وقد تم اختبارها فى حالات لاحقة، حاضرة وجاهزة مع كل الإمكانيات المتضمنة فيها، هذا الإدراك المعطى فى مهمة التفهم نسميه انتقال الذات إلى الأعماق سواء أكان ذلك فى أعماق إنسان ما أو أعماق أثر فنى... وهذا ما ندعوه بنقل **Übertragung** حالة خاصة إلى مفهوم معطى من تعبيرات الحياة، يتكون على أساس هذه الحركة إلى الداخل وهذا الانتقال **Transposition** النوع الأعلى الذى تكون فيه كلية حياة الروح فعالة فى الفهم وهذا هو التكون اللاحق أو إعادة التجربة الحية<sup>(١٧٢)</sup>."

لا يستطيع دلتاى أن يفك نفسه من نموذج المشاركة العاطفية للفهم، لأنه على الرغم من أنه يتبع خطى كانت لم ينجح فى أن يتغلب على مفهوم الحقيقة التأملية، التجريب اللاحق إنما هو إلى حد ما معادل بالنسبة إلى الملاحظة، الحالتان تحققان معيار نظرية تصوير الحقيقة على المستوى التجريبي: وهما تضمنان كما يبدو إعادة إنتاج ما هو متباشر فى وعى مفرد منقى من كل المعكارات الذاتية، وتتحدد موضوعية المعرفة من خلال إزالة مثل هذا التأثير المعكرو، والفهم لا يمكن أن يكفى لهذا الشرط الذى يلزم جوهرياً علاقة التواصل، لأنه فى أى تفاعل بين الذوات ترتبط ذاتان على أقل تقدير فى

[١٧٢] المجلد السابع، ٢١٣ وما بعدها.



إطار المشاركة المنتجة للتفاهم في اللغة المتداولة حول معاني ثابتة، و يكون المفسر مشاركاً تماماً مثل المفسر، بدلاً من علاقة الذات المراقبة والموضوع تدخل هنا علاقة الذات المشاركة واللاعب المقابل، والتجربة تكون متوسطة من خلال تفاعل الاثنين - الفهم ليس أكثر من تجربة تواصلية - وموضوعيتها تتعرض إذن إلى التهديد من الجهتين: من خلال نفوذ المفسر الذي تشوه ذاتيته المشاركة الإجابات، وليس أقل من ذلك من خلال استجابات من هو في المقابل، الذي يبقى أسير المراقب المشارك، بطبيعة الحال عندما نصف هكذا الأخطار التي تهدد الموضوعية، نكون قد اتخذنا منظور نظرية تصوير الحقيقة تلك، التي تقترحها علينا الوضعية بالإشارة إلى نموذج الملاحظة الخاضعة للتحكم، وقسر هذا التقليد قوى جداً عند دلتاي، ذلك أنه لم يستطع إرجاع مجال تجربة التواصل إلى نموذج الملاحظة غير المترتبة: الذي ينتقل إلى ذاتية إنسان آخر، ويعيد إنتاج تجاربه الحية، لابد أن ينحى ما هو نوعي في هويته الخاصة، وسيكون شأنه كمن يراقب تجربة عادية، لو أن دلتاي تتبع نتائج استقصاءاته لكان قد رأى بأن موضوعية الفهم ليست ممكنة إلا ضمن دور اللاعب المنظور إليه في علاقة تواصل.

لا يستطيع المفسر - يتساوى في ذلك إن كان له صلة مع تموضعات عصرية أو مع موروثات تاريخية - أن يتحرر تجريداً من منطلقه الهرمنوطيقي، فهو لا يستطيع أن يقفز فوق الأفق المفتوح لبراكسيس الحياة الخاص به، كما لا يستطيع أن يعلق ببساطة علاقة التقليد التي تكونت ذاتيته من خلالها لكي يغوص في تيار الحياة ما تحت التاريخية، الذي يسمح بالمطابقة الصحيحة لكل مع الكل، يمكن الوصول إلى موضوعية الفهم الهرمنوطيقي بمقدار ما تتعلم الذات الفاهمة عبر التملك التواصل للموضعة الغريبة أن تتبصر ذاتها في سيرورة تكونها الخاصة، والتفسير يمكن أن يصيب الشيء فقط في العلاقة ويخترقه في الوقت الذي يتأمل فيه المفسر الشيء وذاته في أن كل لحظة للعلاقة الشاملة والموضوعية الممكنة، بهذا المعنى تتعلق موضوعية الفهم على الأساس الذي أضفيت عليه الذاتية في الظاهر فقط، ذلك الأساس الذي سمح له دلتاي بالصدق من حيث أنه يساعد على البيوغرافيا الذاتية: "إن تفكير الإنسان (فئة اجتماعية، مرحلة تاريخية) حول ذاته نفسها يبقى نقطة توجه وأساس<sup>(١٧٣)</sup>" يبتغى دلتاي رؤية تضارب مفترض بين اتجاهات الحياة وبين اتجاهات العلم مسوى من خلال أننا نلغى المصلحة العملية للمعرفة لصالح كلية لا ذاتية للمشاركة العاطفية، التأمل الذي وضع في الحركة

[١٧٣] المجلد السابع، ٢٠٤ .



من قبل دلتاي والذي يدور حول عدم قابلية خداع تلك المصلحة كان يمكن له بالمقابل أن يزيل القناع عن ذلك التضارب ويحيله إلى مظهر، ويسوّغ موضوعية الفهم الهرمنوطيقى في شكل معرفة متوسطة لا تدحض من قبل علاقة حوارية وقائمة على تجربة تواصلية، غير أن دلتاي يبقى مثبتاً على نموذج "الشعور اللاحق لحالات نفسية غريبة":

"يتأسس العلم التاريخي والفيلولوجي بالكامل على الشرط الذي يرى بأن هذا التفهم اللاحق لما هو فردي يمكن أن يرفع إلى مستوى الموضوعية، هذا الوعي التاريخي المكون على ذلك يمكن الإنسان الحديث من أن يستحوذ على ماضى البشرية بكامله ويجعله حاضراً في ذاته: عبر عقبات زمنه كلها يتطلع خارجاً إلى الثقافات السالفة، وهو يأخذ قدرتها إلى ذاته ليعيد الاستمتاع بسحرها، ولا عجب إذا تماهى في خاطره عالم رحب من السعادة، عندما تُستنبط علوم الروح النسقية من هذا الإدراك الموضوعي لما هو مفرد علاقات قانونية عامة وعلاقات شاملة، عند ذلك تبقى أحداث التفهم والتفسير هي الأساس بالنسبة إليها، ولهذا السبب تكون هذه العلوم مثل التاريخ مرتبطة في رسوخيتها بما إذا كان تفهم المفرد يمكن أن يرفع إلى مستوى الصلاحية الكلية<sup>(١٧٤)</sup>".

يربط دلتاي الموضوعية الممكنة للمعرفة الخاصة بعلوم الروح بشرط تزامن محتمل للمفسر مع موضوعه، مقابل "ما هو بعيد مكانياً وما هو غريب لغوياً" يجب على هذه الموضوعية أن تنقل نفسها "إلى موقع قارئ ما بعيداً عن زمن ومحيط المؤلف<sup>(١٧٥)</sup>"، يحقق التزامن في علوم الروح الوظيفة ذاتها كما تحقق علوم الطبيعة قابلية إعادة التجربة: هنا يتحقق ضمان قابلية تبادل ذات المعرفة.

الفرضية المنهجية للترامن الممكن بين المفسر والموضوع ليست بديهية إلى الحد الذي تحتاج فيه المسألة إلى "فلسفة حياة" لكي تجعلها معقولة، وفقط إلى المدى الذي تمثل فيه تموضعات العالم الروحي تدفق تيار حياة كلى الحضور وممتد في الزمن، ووحدة مترسخة من خلال التزامن الاحتمالي ومن خلال كلية انتشار إنجازاتها، يمكن للعالم التاريخي أن يدرك وضعيةً وتحديداً كمفهوم كلى لكل التجارب الممكنة - ما يمكن أن يُعاش إنما هو بالنسبة إلى المفسر، ما هو عليه الحال، يناسب هذا العالم الذي تم تكوينه في الوعي التاريخي للحدث، و النبوغ الكلى الفهم، لأن التجربة المكونة لاحقاً

[١٧٤] المجلد الخامس، ٣١٧.

[١٧٥] المجلد السابع، ٢١٩.



تنقل ما هو أصيل إلى الداخل الذي يعد بالمشاركة في تيار الحياة الكلى الحضور، هذه الحياة هي ذاتها لا عقلانية لأن الشيء الوحيد الذي يمكن أن يُقال عنها، إنما هو إمكانية إدراكها فقط انطلاقاً من تموضعاتها، ولا عقلانية الحياة تسوغ المفسر في دور المراقب الحيادي لأنه عندما تسقط الحياة تموضعاتها، على مستوى تزامن مصنوع، عند ذلك يرى "موضوعياً" علاقة الإنسانى العام مع الفردنة التى يتسع مداها ليشمل قاعدة الوجود الروحى فى التنوع<sup>(١٧٦)</sup>، الفهم الهرمنوطيقى يتخلص من الديالكتيك النوعى للعام والخاص الملازم للتواصل المرتبط فى اللغة المتداولة، لصالح تنسيق جلى للظواهرات محكوم بمنطق الامتداد، يسمى دلتاى ثلاث مراحل للتعميم Verallgemeinerung، فهو يتحدث عن نسق نظام يقود من "القانونية ومن البنية فى الإنسانى العام إلى النماذج التى يدرك الأفراد الفهم من خلالها<sup>(١٧٧)</sup>".

تُتيح القناعات الأساسية لفلسفة الحياة لدلتاى أن ينقل مثال الموضوعية الخاص بالعلوم الطبيعية إلى علوم الروح، ولهذا أهمية كبرى بالنسبة إلى مجموعة من الأنظمة العلمية التى يدعوها دلتاى بعلوم الروح النسقية، والتى يواجهها بالعلوم التاريخية التى تبدأ من البيوغرافيا لتصل إلى التاريخ الكونى، فى الوقت الذى تتجه فيه هذه العلوم فى كل مرة نحو علاقة تطور عيانية ونحو سيرورات تكون لذوات اجتماعية محددة، كان على تلك أن تعمل مع البنى المتبقية ومع الأنساق الجزئية للحياة الاجتماعية القابلة للعزل فى المقطع العرضى، تلك الأنساق التى تذهب الحركة التاريخية عبرها، يوجز دلتاى هذه العلوم فى نسق علوم الروح المؤسسية بصورة مستقلة عن الإنسان: عن اللغة، والاقتصاد، والسياسة، والحقوق، والدين والفن<sup>(١٧٨)</sup>، وهو يستند كثيراً إلى مثال الاقتصاد لكى يميز بين علوم الروح النسقية وبين العلوم التاريخية: وهى تطور نظريات عامة من مقاطع الحياة الاجتماعية، وهى مقاطع تتميز من خلال علاقات بنى ثابتة، هى ذاتها تمثل أنساقاً، مثل هذا النسق الاجتماعى:

"يقوم بدايةً على التأثير المتبادل للأفراد فى المجتمع، إلى المدى الذى يؤدي إلى نفس مستوى الجزء المشترك من الطبيعة البشرية، و يترتب على ذلك تداخل الفاعليات الذى يصل فيه هذا الجزء من الطبيعة البشرية إلى رضاه... الفرد بذاته نقطة تقاطع مجموعة كثيرة من الأنساق التى

[١٧٦] المجلد السابع، ٢١٣ .

[١٧٧] المصدر السابق.

[١٧٨] المجلد السابع ١٤٦ .



يصبح تخصصها أكثر دقة بصورة مستديمة مع المسار المتقدم للثقافة.. العلم المجرّد يضع هذه الأنساق المنسوجة في الفعلية التاريخية الاجتماعية إلى جانب بعضها البعض.... كل نسق... إنما هو نتاج جزء من الطبيعة البشرية... إن ذلك مكوّن في الأساس المشترك للمجتمع في الأزمنة كلها، عندما يصل إلى أعلى مستويات الثقافة، إلى انطلاقة خاصة وغنية داخلياً<sup>(١٧٩)</sup>.

الموضوعية المؤسسة انطلاقةً من فلسفة الحياة تشجع دلتاي على أن يدخل نظريات عامة للأنساق الاجتماعية، وأنساقاً جزئية على أساس الفهم الهرمنوطيقي، وهوية الحياة التي لا تستنفد تمكّن منهجياً من استحضار التوضعات القابلة للنقض في كل زمن والتي لا تتأثر بمنطلق المفسر، كما أن هذه الهوية تضمن في الوقت ذاته على المستوى الأنثروبولوجي أساساً عريضاً وكافياً من أجل بني مترسنة تاريخياً ومن أجل أنساق مرجعية نظرية مماثلة.

بطبيعة الحال يتم بهذه الطريقة تجنب الصعوبة التي حددها دلتاي ذات يوم في جداله مع أطروحات فيندلباند على أنها المشكلة المنطقية الأساس لعلوم الروح النسقية: "ترابط العام والفردى"<sup>(١٨٠)</sup>، الطريقة الدائرية ظاهرياً لشرح متبادل للأجزاء في ضوء كل Ganz مدرك سابقاً بشكل واسع، وبالعكس في ضوء الكل في الإنعكاس الراجع للأجزاء التي تم ضبطها خطوة فخطوة يمكن لها أن تكون كافية من أجل تفسير تعبيرات حياة وتفسير تواريخ تطور عياني: الهرمنوطيقا هي أساس علوم الروح التاريخية، وليس من المهم أن تدلل علوم الروح النسقية على هذه الهرمنوطيقا وأن تتهم في الوقت ذاته بأنها تتملص من دياكتيك العام والخاص، بالنسبة إلى علوم الروح النسقية يتبدى الأساس المنهجي لما هو تاريخي في الحقيقة ضيقاً جداً، وهي لا تقصر نفسها على شرح علاقات المعاني وإنما تحلل علاقات قانونية بين الحجوم التجريبية، ومصادمت هذه العلوم مرتبطة بالنواميس فعليها أن تكون في خدمة الطرق التجريبية-التحليلية: ومادامت تتبع قصد علوم الروح، فعليها أن تبقى ملازمة في الوقت ذاته للإطار المنهجي للهرمنوطيقا، وألا تدخل في الطريقة ذاتها مثل علوم الطبيعة في دائرة وظائف الفعل الأداتي، مشكلة تشابك أساليب العمل التحليلية-التجريبية مع الهرمنوطيقا إضافة إلى تساؤل حول تكون النظريات في علوم الروح النسقية، كل ذلك

[١٧٩] المجلد الأول، ص ٤٩/ ٥٠ وما بعدها.

[١٨٠] المجلد السابع، ص ٢٥٨.



له أهمية مركزية بالنسبة إلى منطق القرن العشرين والعلوم الاجتماعية المتطورة<sup>(١٨١)</sup>، لا يقبل دلتاي ذلك بما يكفي من الوضوح، السقوط في الفكر الموضوعي الذي يشل حركة التأمل الذاتي للهرمنوطيقا المرتبطة بعلوم الروح، يقود إلى الانغلاق ضد الإشكالية التي لا تظهر إلا في موقع واحد وذلك في نهاية مخطوطة "بناء العالم التاريخي في علوم الروح":

"كل نسق من أنساق الثقافة يكون علاقة تقوم على مشتركات، وهذا يعنى على المشاركة بين نوات التفاعلات المتوسطة المرتبطة باللغة المتداولة [ولأن العلاقة تحقق إنجازاً ما فإن لها طبيعة غائية، وهذا يعنى أنها علاقة تحليلية ضمن وجهات نظر وظائفية] هنا تتجلى أمامنا صعوبة تلازم تكون المفهوم في هذه العلوم، الأفراد الذين يتفاعلون فيما بينهم وصولاً إلى مثل هذا الإنجاز لا ينتمون إلى العلاقة إلا في الأحداث التي يظهر فيها فعلهم من أجل تحقيق هذا الإنجاز، غير أنهم مؤثرون في هذه الأحداث بكامل ماهياتهم، ولا يمكن أن يتأسس مثل هذا المجال من هدف الإنجاز [كما يحدث في العلوم المعيارية-التحليلية] أكثر من ذلك فإن الجوانب الأخرى للطبيعة البشرية تفعل فعلها في هذا المجال إلى جانب الطاقة المتجهة نحو الإنجازات، المتغير التاريخي يفرض صدقيته، وهنا توجد المشكلة الأساس المنطقية لعلم الأنساق الثقافية<sup>(١٨٢)</sup>".

علوم الروح النسقية تطرح نظريات عامة لا يمكن أن تُستبدل ببساطة من قبل أرضية التاريخ الكوني، كيف يمكن توفيق مطلب العمومية الذي تطالب به هذه العلوم من أجل نظرياتها مع قصدها الهادف إلى إدراك سيرورات تاريخية مضافة عليها الفردية؟ فرويد لم يتبن هذا السؤال كسؤال منهجي، غير أن التحليل النفسي يُعطى جواباً على ذلك إذا ما أدركناه كنظرية عامة لسيرورات التكون المرتبطة بسيرة الحياة.

[١٨١] عن هابرماس: المنطق والعلوم الاجتماعية وخاصة الفصل الثالث، ص ٩٥ وما بعدها.

[١٨٢] المجلد السابع، ص ١٨٨، بين الأقواس إضافات من المؤلف.



### ثالثاً : النقد من حيث إنه وحدة المعرفة والمصلحة

لقد تم اعتراض اختزال نظرية المعرفة إلى نظرية علم الذى أطلقته تحديداً الوضعية القديمة، من خلال حركة معاكسة عبّر عنها بشكل نموذجي كل من بيرس ودلتاي، التأمل الذاتى للعلوم الطبيعية وعلوم الروح لم يستطع إيقاف قطار انتصار الوضعية وإن كان قد اعترض مساره، وهكذا كان بالإمكان إساءة فهم المصالح المكشوفة التى توجه المعرفة साيكولوجياً، وأن تسقط فى نقد साيكولوجية ذلك الذى أُقيمت على أساسه الوضعية الجديدة فى شكل تجريبية منطقية، وأصبحت تُعيق حتى الآن الفهم الذاتى العلموى للعلوم.

فى العودة إلى مفهوم كانت وبصورة خاصة إلى مفهوم فشته عن مصلحة العقل يمكن أن نشرح منهجياً العلاقة المكتشفة بين المعرفة والمصلحة، وأن نحترس من التفسيرات الخاطئة، إن مجرد الربط التاريخى بالفلسفة التأملية لا يستطيع أن يعيد تأهيل بعد التأمل الذاتى، لذلك ينبغى انطلاقاً من مثال التحليل النفسى أن يبرهن على أن ذلك البعد سنوف يظهر ثانية بكل جلاء على أرضية الوضعية ذاتها: فرويد طوّر إطار تفسير من أجل سيرورات مختلة ومنحرفة يمكن أن توجه علاجياً من خلال تأمل ذاتى مدروس، وتوضع فى مسارها الطبيعى، وهو لم يتناول نظريته على أنها تأمل ذاتى معمم نسقياً، وإنما كعلم تجريبى صارم، فرويد يرفع ما يفصله التحليل النفسى سواء عن العلوم التجريبية – التحليلية أم وبصورة حصرية عن هرمنوطيقا العلوم المنهجية، ليس منهجياً إلى الوعى، وإنما يضيف هذا الوعى إلى طبيعة التقنية التحليلية، ولهذا السبب تبقى نظرية فرويد صخرة كبيرة حاول منطق العلم الوضعى منذ ذلك الزمن عبثاً هضمها، كما لم تتمكن مؤسسة البحث السلوكى من إدماجها، غير أن التأمل الذاتى الخفى الذى هو صخرة الانطلاق لم يكن من السهل تعرفه، ونيتشه هو واحد من المعاصرين القلائل الذين يوحّدون مع المقدرة من أجل جسامة الاستقصاءات المنهجية، لكى يتحركوا بيسر وسهولة فى بعد التأمل الذاتى، وهو بالذات الجدلى المضاد للأنوار يمتنع كل ما لديه من طاقة فى شكل التأمل الذاتى لكى ينكر قدرة التأمل ذاته، ويقدم المصالح التى توجه المعرفة، التى يراها جيداً، من خلال ذلك إلى साيكولوجية.







## ٩- العقل والمصلحة

### نظرة استرجاعية على كانت وفشته:

لقد دفع بيرس بالتأمل الذاتى للعلوم الطبيعية إلى الأمام، وقام دلتاى بالشىء ذاته بالنسبة إلى علوم الروح، وذلك إلى مستوى أصبحت فيه المصالح التى توجه المعرفة قابلة للإدراك، البحث التجريبي - التحليلي هو المتابعة النسقية لسيرورة تعلم تتحقق ما قبل العلم فى دائرة وظائف الفعل الأداة، أما البحث الهرمنوطيقى فيأتى بسيرورة التفهم (والتفهم الذاتى) التى ترسخت بصورة منهجية رمزياً فيما قبل العلم فى علاقة تقاليد التفاعلات المتوسطة، هناك تدور المسألة حول إنتاج معرفة قابلة للتحويل تقنيا، أما هنا فتدور حول شرح معرفة فاعلة عملياً، إن التحليل التجريبي يكشف الحقيقة ضمن وجهة نظر التحكم التقنى الممكن حول السيرورات الموضوعة للطبيعة، فى الوقت الذى تضمن فيه الهرمنوطيقا المشاركة الممكنة بين الذات لتفهم يوجهه الفعل (على المستوى الأفقى لتفسير ثقافات غريبة كما على المستوى الشاقولى لتمكنك تقاليد خاصة) العلوم التجريبية الصارمة تقع تحت الشروط الترنسندنتالية للفعل الأداة، فى حين تتم إجراءات العلوم الهرمنوطيقية على مستوى الفعل التواصى.

فى كلتا الحالتين يكون التشكيل لكل من اللغة، الفعل والتجربة مختلفاً من حيث المبدأ، فى دائرة وظائف الفعل الأداة تتأسس الحقيقة الفعلية كمفهوم كلى لكل ما يمكن أن يختبر ضمن وجهة نظر التحكم التقنى الممكن: تتناسب مع الحقيقة الفعلية الموضوعة تجربة مقيدة ضمن الشروط الترنسندنتالية، وضمن الشروط المماثلة تتشكل أيضاً لغة الأقوال التجريبية - التحليلية حول الحقيقة الفعلية، والجمل النظرية تنتمى إلى لغة، سواء أكانت متكونة بإحكام أو على الأقل قابلة للتكون، وحسب الصورة المنطقية تدور المسألة حول تقديرات يمكن إنتاجها وإعادة تكوينها فى كل وقت من خلال عمل منظم للعلامة، ضمن شروط الفعل الأداة تتأسس لغة نقية كمفهوم كلى لمثل هذه العلاقات الرمزية التى يمكن أن تنتج من خلال إجراءات العمليات حسب القواعد، "اللغة النقية" مدينة إلى التجريد من المادة ذات النمو الطبيعى للغات المتداولة، كما أن "الطبيعة" مدينة إلى التجريد من المادة ذات النمو الطبيعى للتجربة المرتبطة باللغة المتداولة، الاثنان: اللغة المقيدة والتجربة المقيدة تتحددان من خلال أنهما تنتجان من عمليات، سواء أكان ذلك بالعلامة أو بأجسام متحركة، كما الفعل الأداة ذاته، هكذا يكون الاستخدام اللغوى المندمج فيه مونولوجياً، فهو يضمن علاقة نسقية ملزمة للجمل



النظرية فيما بينها حسب قواعد الاشتقاق، إن الأهمية الترنسندننتالية للفعل الأداتي تتأكد من عملية الربط ما بين النظرية والتجربة: للملاحظة النسقية شكل إعداد تجريبي (أو شبه تجريبي) يسمح بتسجيل نجاحات عمليات القياس، وهذه العمليات تسمح بالإلحاق الجلى بصورة قابلة للعكس للأحداث المثبتة عملياً والعلامات المترابطة نسقياً، لو أن إطار البحث التجريبي - التحليلي يماثل ذاتاً متعالية لكان القياس هو الإنجاز التركيبى الذى يميز الذات حقيقةً، ويمكن لنظرية القياس أن تشرح لذلك شروط موضوعية معرفة ممكنة بمعنى علوم خاضعة لنواميس محددة.

فى علاقة الفعل التواصلى لا تدخل اللغة و التجربة ضمن الشروط الترنسندننتالية للفعل ذاته، ولقواعد نحو اللغة المتداولة أكثر من ذلك أهمية ترنسندننتالية، فهى تنظم فى الوقت ذاته العناصر غير اللغوية لبراكسيس حياة جرى التدريب عليه، وعلم نحو اللعب اللغوى يربط الرموز، الأفعال والتعبيرات، وهو يرسخ ترسيمة إدراك العالم والتفاعل بين الذات، القواعد النحوية تعين أرضية مشاركة مكسورة بين الأفراد المندمجين اجتماعياً، ونحن لا نستطيع أن نطأ هذه الأرضية إلا بمقدار استدخالنا لتلك القواعد كلاعبين مندمجين اجتماعياً وليس كمراقبين حياديين، إن الفعلية تتأسس فى إطار شكل حياة منظم من منطلق اللغة المتداولة لمجموعات متواصلة فيما بينها، والفعل هو ما يمكن بلوغه ضمن تفسيرات رمزية صالحة، وإلى هذا الحد يمكننا أن ندرك تلك الفعلية الموضوعة ضمن وجهة نظر التحكم التقنى الممكن، التجربة التى أخضعت للعمليات بصورة مناسبة على أنها حالة حدية، تتميز هذه الحالة الحدية فى أن اللغة تنحل من تمفصلها مع التفاعلات بين الذات وتنطلق مونولوجياً، ذلك أن الفعل ينفصل عن التواصل ويختزل إلى الفعل الوحيد للاستخدام العقلانى الهادف، وفى النهاية تلغى تجربة الحياة المفردة لصالح تجربة قابلة للإعادة لنجاحات الفعل الأداتي، هنا ترفع شروط الفعل التواصلى، عندما ندرك بهذه الطريقة الإطار الترنسندننتالى للفعل الأداتي على أنه تنوع متطرف لعوالم حياة متأسسة من منظور اللغة المتداولة (أى مثل أولئك الذين يجب أن يتوافقوا تجريداً فى جميع عوالم الحياة المفردة تاريخياً) ومن ثم يبدو جلياً أن نموذج الفعل التواصلى بالنسبة إلى العلوم الهرمنوطيقية لا يمكن أن يكون له أهمية ترنسندننتالية بالطريقة ذاتها مثل إطار الفعل الأداتي بالنسبة إلى العلوم الخاضعة إلى النواميس، لأن مجال موضوع علوم الروح لا يتأسس بادئ ذى بدء ضمن الشروط الترنسندننتالية لمنهجية البحث، فهو يوجد أمامنا بوصفه متأسساً، من الأكيد أن قواعد كل تفسير إنما تترسخ إجمالاً ورمزياً من خلال نموذج التفاعلات المتوسطة، غير أن المفسر يتحرك بعد أن يكون قد اندمج اجتماعياً فى لغته الأم، وتم إرشاده



بصورة إجمالية إلى عملية التفسير، ليس ضمن قواعد ترنسندنتالية، وإنما على مستوى العلاقات الترנסندنتالية ذاتها، وهو لا يستطيع أن يفك ألغاز مضمون تجربة نص متوارث إلا في العلاقة مع البناء الترנסندنتالي للعالم الذي ينتمي هو ذاته إليه، النظرية والتجربة لا تنفصلان هنا كما هو الحال في العلوم التجريبية التحليلية، التفسير الذي يجب اعتماده حالما تتعرض إلى الاختلال تجربة تواصلية موثوقة ضمن ترسيمات مشتركة لإدراك العالم وللعمل، يتجه في الوقت ذاته نحو التجارب الملتزمة في عالم متأسس طبقاً للغة المتداولة، كما يتجه نحو القواعد النحوية لتأسيس هذا العالم ذاته، إنه تحليل ألسنى وتجربة في أن واحد، بطريقة مناسبة يصحح هذا التفسير استباقاته الهرمنوطيقية على إجماع متحقق طبقاً لقواعد نحوية ضمن لاعبين و كذلك تتلاقى فعلياً التجربة والرؤية التحليلية.

يطور كل من بيرس ودلتاي منهجية علوم الطبيعة وعلوم الروح كمنطق للبحث، وهما يدركان سيرورة البحث في كل مرة انطلاقاً من علاقة حياة موضوعية، سواء أكانت علاقة تقنية أم علاقة براكسيس الحياة، أما منطق العلم فيعود ويكتسب من خلال ذلك بُعد نظرية المعرفة المتروك من قبل نظرية العلم الوضعية: وكما كان الأمر بالنسبة إلى المنطق الترנסندنتالي فإن منطق العلم يبحث عن جواب حول السؤال عن الشروط القبلية للمعرفة الممكنة، هذه الشروط لم تعد بطبيعة الحال قبلية *apriori* في ذاتها، وإنما فقط من أجل سيرورة البحث، الاستقصاء المنطقي محايثاً للتقدم في العلوم التجريبية - التحليلية ولتواصل التفسير الهرمنوطيقى لا يلبث أن يصطدم سريعاً بالحدود: لا علاقة لأشكال الاستخلاص التي حلها بيرس، ولا الحركة الدائرية للتفسير التي أدركها دلتاي، تبعث على الرضى بالنسبة إلى وجهة نظر المنطق الصوري، مثلما يكون "الاسيقراء ممكناً" من جهة، والحلقة الهرمنوطيقية من جهة ثانية، لا يمكن التدليل منطقياً على ذلك، وإنما فقط من منطلق نظرية المعرفة، في كلتا الحالتين تدور المسألة حول قواعد التحول المنطقي لقضايا لا يمكن أن تكون صدقيتها معقولة إلا عندما تكون الجمل المحوَّلة ضمن إطار ترنسندنتالي عائدة قبلياً إلى مقولات معينة من التجارب، سواء أكان ذلك إطار فعل أداتي أم إطار صورة حياة متأسسة طبقاً للغة المتداولة، وأنساق المرجعية هذه لها أهمية ترنسندنتالية، وهي تعين فن عمارة سيرورات البحث وليس فن عمارة الوعي الترנסندنتالي إطلاقاً، ليس لمنطق العلوم الطبيعية وعلوم الروح مثل المنطق الترנסندنتالي أن يتدخل في تجهيزات العقل النظري المحض، وإنما في القواعد المنهجية من أجل تنظيم سيرورات البحث، لم يعد لهذه القواعد حالة قواعد ترنسندنتالية محضة، وإنما لها أهمية ترنسندنتالية، وتنطلق من علاقات حياة فعلية: من



بُنِيَ نوع يعيد إنتاج حياته من خلال سيرورات تعلّم عمل منظم اجتماعياً، وكذلك من خلال سيرورات تفهم للتفاعلات المرتبطة في اللغة المتداولة، يقاس على علاقة مصالح علاقات الحياة الأساسية يُقاس معنى صدقية الأقوال التي يمكن اكتسابها ضمن أنساق المرجعية شبه الترنسندنتالية لسيرورات البحث الخاصة بعلوم الروح وبالعلوم الطبيعية: هذه المعرفة الناموسية إنما هي قابلة للاستخدام تقنياً في المعنى ذاته الذي تصبح فيه المعرفة الهرمنوطيقية فعالة عملياً.

إن إرجاع إطار كل من العلوم الخاضعة إلى النواميس و العلوم الهرمنوطيقية إلى علاقة حياة، والاستنباط المناسب لمعنى صدقية الأقوال من مصالح المعرفة يصبح ضرورياً، حالما يدخل محل ذات ترنسندنتالية نوع يعيد إنتاج ذاته ضمن شروط ثقافية وهذا يعنى تأسيس ذاته في سيرورة تكون، سيرورات البحث من حيث أنها ذاتها تعنى لذا هذا النوع، إنما هي جزء من سيرورة التكون الشاملة لتاريخ النوع، و الشروط الموضوعية لتجربة ممكنة تترسخ مع الإطار الترنسندنتالي، سواء أكانت سيرورات بحث تتعلق بالعلوم الطبيعية أو بعلوم الروح، لم تعد تشرح فقط المعنى الترنسندنتالي لمعرفة نهائية مقتصرة على الظاهرات، إنما هي أكثر من ذلك تصوغ مسبقاً علاقة الحياة الموضوعية التي تنطلق منها بنية اتجاهي البحث الاثنين، معنى متعيناً في كل مرة لأساليب المعرفة المنهجية ذاتها، تكشف العلوم التجريبية- التحليلية الحقيقة منذ أن تصل إلى الظاهرة الكائنة في دائرة وظائف الفعل الأداتي، والأقوال الناموسية حول مجال الموضوع هذا إنما هي موجهة حسب معناها المحايث نحو علاقة استخدام معينتهوي تدرك الحقيقة الفعلية من زاوية تحكم تقنى ممكن في كل مكان وزمان ضمن شروط نوعية. تكتشف العلوم الهرمنوطيقية الحقيقة- الفعلية ليس ضمن وجهة نظر ترنسندنتالية أخرى، فهي تتجه أكثر من ذلك نحو البناء الترنسندنتالي لأشكال حياة فعلية مختلفة تفسر ضمنها الحقيقة الفعلية في كل مرة و بصورة مختلفة حسب قواعد إدراك العالم وقواعد الفعل، الأقوال الهرمنوطيقية حول بُنى من هذا النوع موجهة طبقاً لمعناها المحايث إلى علاقة استخدام مناسبةوي تدرك تفسيرات الحقيقة الفعلية من زاوية المشاركة الممكنة بين الذوات لتفهم يوجهه الفعل من أجل نقطة انطلاق هرمنوطيقية معطاة، نحن نتحدث عن مصلحة معرفة تقنية وبالتالي عملية إلى مدى ما، عندما نصوغ مسبقاً علاقات حياة فعل أداتي وعلاقات تفاعل متوسط رمزياً على الطريق عبر منطق البحث، معنى صدقية أقوال ممكنة، مشيرة إلى أنها إلى المدى الذي تمثل فيه معارف، لديها فقط وظيفة في علاقات الحياة هذه، أي أنها تكون فعالة عملياً أو نافعة تقنياً.



ينبغي على مفهوم "المصلحة" ألا ينصح بإرجاع طبيعي للتعينات المرتبطة بالمنطق الترنسندنتالى إلى ما هو تجريبي، بل عليه أن يحترس إزاء مثل هذا الاختزال، المصالح التى توجه المعرفة تتوسط (كما لا أستطيع أن أبرهن فى هذا المقام، وإن كنت أستطيع أن أزعم) تاريخ طبيعة النوع البشرى مع منطق سيرورة كونه، وهى لا يمكن أن تُسخر من أجل إرجاع المنطق إلى أية قاعدة من قواعد الطبيعة، أنا أدعو مصالح تلك التوجهات الأساسية التى تلازم شروط أساسية معينة لإعادة الإنتاج ولتأسيس ذاتى للنوع البشرى، وتحديدًا العمل والتفاعل بين النوات. تلك التوجهات الأساسية لا تهدف لذلك إلى إشباع رغبات تجريبية بصورة مباشرة، وإنما إجمالاً إلى حل مشكلات نسقية، بطبيعة الحال لا يمكن الحديث عن حلول المشكلات إلا من قبيل المحاولة، ذلك لأن المصالح التى توجه المعرفة لا يجوز أن تُعين بمساعدة طرح مشكلات تظهر كمشكلات ضمن إطار منهجى مترسخ من قبلها، والمصالح التى توجه المعرفة تُقاس فقط على تلك المشكلات المطروحة موضوعياً للحفاظ على الحياة والتى أُجيب عنها من خلال الشكل الثقافى للوجود، العمل والتفاعل بين الذات يتضمنان بالتأكيد سيرورات تعلم وتفهم، واعتباراً من مرحلة تطور معينة يجب أن يتم ضمان هذه السيرورات فى شكل بحث منهجى، عندما ينبغي ألا تتعرض سيرورة تكون النوع إلى الخطر، لأن إعادة إنتاج الحياة على المستوى الانتروبولوجى تتعين ثقافياً من خلال العمل والتفاعل، فلا يمكن لمصالح المعرفة التى تتلازم مع شروط وجود العمل والتفاعل أن تُدرك فى إطار مرجعية بيولوجية لإعادة الإنتاج ولحفظ النوع، إعادة إنتاج الحياة الاجتماعية عندما تكون وظيفتها الوحيدة المصالح الموجهة للمعرفة قد أسىء فهمها، فلا يمكن توصيفها بصورة كافية دونما الرجوع إلى الشروط الثقافية، و إلى سيرورة تكون متضمنة للمعرفة فى هيئة متبادلة، "مصلحة المعرفة" إنما هى لذلك مقولة خاصة تتبع الاختلاف ما بين التعينات الرمزية، و الفعلية، الترنسندنتالية والتجريبية كما الاختلاف بين التعينات الإدراكية أو التحريضية، لأن المعرفة ليست مجرد آلة لتلاؤم عضوية ما مع محيطها المتبدل، ولا فعل جوهر عقلى محض بل بوصفها تأملاً معزولاً عن الحياة.

لقد اصطدم كل من بيرس ودلتاى بقاعدة مصلحة المعرفة العلمية، غير أنهما لم يتأملأها من حيث أنها كذلك، وهما لم يكونا مفهوم المصلحة التى توجه المعرفة كما أنهما لم يدركا ما يقصده هذا المفهوم تماماً، لقد قاما فعلياً بتحليل تأسيس منطق البحث فى علاقات الحياة، ولكن كمصلحة توجه المعرفة لم يكن بإمكانهما مطابقة التوجهات الأساس للعلوم التحليلية-التجريبية والهرمنوطيقية إلا فى إطار بقى غريباً عنهما: أى ضمن تصور تاريخ نوع مدرك على أنه سيرورة تكون. لقد انطلقت فكرة



سيرورة تكون تأسست فيها ذات النوع كذات اولاً من قبل من هيجل، ثم تبناها ماركس ضمن شروطه المادية، أما العودة للامتوسطة إلى هذه الفكرة فقد كان من الضروري أن يُنظر إليها على أساس الوضعية على أنها حالة سقوط في الميتافيزيقية، وانطلاقاً من هنا توجد طريق مشروعة واحدة: يقطعها كل من بيرس ودلتاي من حيث أنهما يتأملان تكون العلوم على أنه منطلق من علاقة حياة موضوعية، ويمارسان المنهجية من موقع نظرية المعرفة، أما ما يعلّنه فلم يتبصره أى منهما لا بيرس ولا دلتاي، وإلا لما كان بإمكانهما التخلص من تجربة التأمل تلك التى أطلقها هيجل ذات يوم فى الفينومينولوجيا، وأعنى بذلك تجربة تحرير قدرة التأمل التى تبلغها الذات فى ذاتها عندما تصبح شفافة فى تاريخ نشوئها. تتجلى تجربة التأمل مضمونياً فى مفهوم سيرورة التكون، أما منهجياً فتقود إلى الموقف الذى يُنتج بصورة غير قسرية انطلاقاً منه تماهى العقل مع الإرادة بالعقل، فى التأمل الذاتى تصل معرفة ما لأجل إرادة المعرفة مع مصلحة بلوغ بر الأمان، لأن تحقق التأمل يعرف ذاته على أنه حركة تحرر، العقل يقف فى وقت واحد مع مصلحة العقل. ونستطيع أن نقول بأن العقل يتبع مصلحة المعرفة التحريرية التى تهدف إلى تحقيق التأمل.

بطبيعة الحال تسير الأمور هكذا، ذلك أن مقولة مصلحة المعرفة تؤكد من خلال مصلحة ملازمة للعقل، يمكن أن تُدرك مصالح المعرفة التقنية والعملية انطلاقاً من العلاقة مع مصلحة المعرفة التحريرية للتأمل العقلى كمصالح توجه المعرفة لا لبس فيها دون أن تسقط فى السايكولوجية أو أية موضوعية جديدة، ولأن دلتاي وبيرس لا يدركان منهجيتهما بوصفها التأمل الذاتى للعلم، الذى هو فعلاً كذلك، فإنهما يضيّعان نقطة الوحدة بين المعرفة والمصلحة.

يظهر مفهوم مصلحة العقل فعلاً فى فلسفة كانت الترنسندنتالية، غير أن فشته يستطيع بادئ ذى بدء أن يُطلق المفهوم بمعنى مصلحة مُحررة مدركة للعقل الفاعل ذاته، بعد أن يتبع العقل النظرى للعقل العملى.

المصلحة هى الرضى الذى يربطنا مع تصوّر وجود موضوع ما أو وجود فعل ما، وهى تهدف إلى الكينونة، لأنها تعبر عن علاقة الموضوع المعنى بمقدرتنا على التمنى، المصلحة إما أنها تشترط مسبقاً احتياجاً ما، أو أنها تنتج احتياجاً ما<sup>(١)</sup>، وهذا ما يماثل التمييز بين المصلحة التجريبية والمصلحة المحضة، وكانت يدخلها من زاوية العقل

[١] كانت: نقد ملكة الحكم ص ٢٨٠ المجلد الخامس وما بعده.



العملى، الرضا العملى بالخير، وهذا يعنى بالأفعال التى تكون متعينة من خلال مبادئ العقل، إنما هى مصلحة محضة، مادامت الإرادة تفعل انطلاقاً من احترام قوانين العقل العملى فإنها تأخذ مصلحة من أجل الخير، لكنها لا تفعل ذلك انطلاقاً من المصلحة:

"الأولى تعنى المصلحة العملية بالفعل، بينما تعنى الثانية المصلحة المرضية بموضوع الفعل، الأولى تشير فقط إلى تعلق الإرادة بمبادئ العقل فى ذاته an sich، تشير الثانية إلى تعلقها بالمبادئ ذاتها وصولاً إلى الميل، لأن العقل يحدد فقط القاعدة العملية، وكيف يمكن مساعدة حاجة الميل، فى الحالة الأولى يشد الفعل اهتمامى، أما فى الحالة الثانية فأهتم بموضوع الفعل (إلى الحد الذى يكون فيه مقبولاً بالنسبة لى)"<sup>(٢)</sup>.

المصلحة المرضية للحواس Pathologisch بما هو مقبول أو مفيد ينبثق من الحاجة، مصلحة العقل العملية بفعل الخير توقظ حاجة ما، قدرة التمنى تُثار هناك من خلال الميل، أما هنا فتتبعين من خلال أسس العقل، بالتشابه مع الميل الحسى بوصفه الولع العادى يمكن أن نتحدث عن ميل عقلى محررٍ من الحواس، عندما يتكون من مصلحة صرفة بوصفها موقفاً دائماً:

"على الرغم، وحيثما يجب أن تُقبل مجرد مصلحة عقلية محضة، لا يمكن أن تنسب إليها مصلحة الميل، يمكننا هكذا لجعل الاستخدام اللغوى مقبولاً، أن نعترف للميل ذاته بما يمكن أن يكون موضوعاً للرغبة العقلية فقط، بتمنى اعتيادى من مصلحة عقلية محضة، إنه الميل الذى لا يصبح علةً وإنما أثر المصلحة الأخيرة، الذى يمكن أن نسميه الميل المحرر من الحواس"<sup>(٣)</sup>.

تظهر الأهمية النسقية لمفهوم مصلحة العقل العملية المحضة جليةً فى المقطع الأخير من مؤلف كانت: "أساس ميتافيزيك الأخلاق" يطرح كانت تساؤله تحت عنوان "الحد الأكثر خارجيةً لكل فلسفة عملية" كيف يمكن أن تكون الحرية ممكنة، المهمة المكلفة بشرح حرية الإرادة إنما هى مفارقة، لأن الحرية تتحدد من خلال استقلالية الدواعى التجريبية، حيث لا يمكن أن يكون هنالك شرح إلا بالعودة إلى قوانين الطبيعة، الحرية

[٢] كانت، أساس ميتافيزيقيا الأخلاق - المجلد الرابع ص ٤٢.

وفى موقع آخر يبين كانت بصورة أكثر دقة الفرق ما بين المصلحة العملية والمصلحة المحضة.

[٣] ميتافيزيقيا الأخلاق - المجلد الرابع ص ٣١٧



يمكن شرحها فقط من خلال أننا ندعو مصلحة ذلك الذي يتبناه الناس عند اتباع قوانين أخلاقية؛ من جهة ثانية قد لا يكون اتباع هذه القوانين فعلاً أخلاقياً وبذلك يكون فعلاً حراً، عندما يكون أساسه دافعاً حسيّاً، وفي الحقيقة يؤكد هذا الشعور الأخلاقي هكذا شيئاً ما مثل مصلحة فعلية بتحقيق القوانين الأخلاقية أي أن "المثال الرائع للمملكة العامة للأهداف في ذاتها (جوهر عقلي) يصبح حقيقة فعلية، إنها القوانين التي يمكن أن ننتمي إليها من ثم كأعضاء، عندما نتصرف بشكل دقيق حسب مبادئ الحرية كما لو أنها كقوانين الطبيعة<sup>(٤)</sup>"، لا يمكن أن تدور المسألة حول مصلحة حسية خارج التحديدات، أي يجب علينا أن نحسب حساب مصلحة محضة وحساب تأثير ذاتي يمارس قانون العقل على الإرادة، كانت يرى نفسه ملزماً بأن يعزو إلى العقل سببية مقابل مقدرة التمني الطبيعة، وعليه ذاته أن ينبه الحسية إذا ما أراد أن يكون عملياً:

"من أجل أن نريد، لأي شيء يقرر العقل وحده الواجب للجوهر العقلي المنبه حسيّاً، وإلى ذلك تنتمي بطبيعة الحال قدرة العقل على إلهام شعور الرغبة أو الرضا بتحقيق الواجب، إذن تعيين سببية ذاتها، الحسية طبقاً لمبادئها، إلا أنه غير ممكن إطلاقاً أن نرى، بمعنى أن نبين قبلياً، كيف يمكن أن تكون مجرد فكرة لا تحتوي في ذاتها على شيء ما حسي أن تنتج إحساساً بالرغبة أو عدم الرغبة، لأن ذلك إنما هو نوع خاص من السببية التي لا يمكن أن نعين منها ومن كل سببية شيئاً ما قبلياً، وإنما علينا لذلك أن نسائل التجربة وحدها<sup>(٥)</sup>".

تنسف مهمة شرح حرية الإرادة تنسف فجأة الإطار المرتبط بالمنطق الترنسندنتالي، لأن شكل المسألة: كيف تكون الحرية ممكنة؟ نتخذ بهذا السؤال إلى حد بعيد، ذلك أننا يمكن أن نتساءل بالنظر إلى العقل العملي عن شروط حرية ليست فقط ممكنة وإنما فعلية، ذلك السؤال هو في الحقيقة: كيف يمكن للعقل المحض أن يكون عملياً؟ لذلك علينا أن نرجع إلى لحظة من العقل لا تتطابق فعلياً مع تعيينات العقل حسب كانت: إلى مصلحة العقل، أي أن العقل لا يستطيع أن يدخل ضمن الشروط الحسية للتجريبية، غير أن تصور تنبيه الحسية من خلال العقل، بطريقة أن المصلحة بفعل ما تنشأ ضمن شروط أخلاقية، سوف يحمي العقل في الظاهر فقط من الاختلاط مع التجريبية، عندما يؤكد بصورة محسوبة ومن خلال التجربة تأثير تلك السببية الخاصة وشعور الرضا

[٤] المجلد الرابع ص ١٠٤.

[٥] المصدر السابق ص ٩٨.



العملي المحض، عند ذلك يجب أن يُنظر إلى علة هذا الرضا على أنها حقيقة، إن ملمح فكر مصلحة محددة فقط من خلال العقل يمكن أن يميز هذه المصلحة بشكل كاف عن الدوافع الفعلية، ولكن فقط مقابل لحظة من الفعلية يتم نقلها إلى العقل ذاته، لا يمكن لمصلحة محضة أن تكون ممكنة إلا ضمن شرط موداه أن العقل يتبع ميلاً مختلفاً عن بقية الأهواء المباشرة، بذات القدر الذي يلهم فيه شعوراً بالرغبة يلزم العقل هو الدافع لتحقيق العقل، وهذا من جهة ثانية غير ممكن في التعينات الترنسندنتالية، وكأنت يعترف بأنه لا يوجد شيء على الحدود الخارجية لكل فلسفة عملية سوى أن اسم مصلحة محضة ما يعبر عن استحالة علاقة سببية بين العقل والحسية يتم ضمانها من خلال الشعور الأخلاقي:

"لأن هذه (السببية) لا تبغى أن تكون علاقة العلة بالآثر كما هو الحال بين موضوعين للتجربة التي يمكن أن نجريها، هنا عقل محض من خلال مجرد أفكار، (لا تعطى أى موضوع بالتجربة) علة نتيجة ما (أى الشعور بالرضى إزاء تحقيق الواجب) تقع بطبيعة الحال فى التجربة، وهكذا يكون شرح كيف ولماذا تعيننا عمومية المبدأ بوصفها قوانين، إذن الأخلاق، إن ذلك بالنسبة إلينا نحن البشر غير ممكن إطلاقاً<sup>(٦)</sup>."

لمفهوم المصلحة المحضة أهمية استثنائية ضمن النسق الكانتي، فهو يعين حقيقة يرتكز عليها يقيننا عن واقعية العقل العملي المحض، غير أن هذه الحقيقة ليست معطاة فى التجربة العادية، بل تُؤكّد من خلال الشعور الأخلاقي الذي يجب أن يتطلّب دور التجربة الترنسندنتالية، إن مصلحتنا باتّباع القانون الأخلاقي إنما تنتج من خلال العقل، ومن خلال حقيقة محسوبة لا يمكن التبصر بها قبلياً، وإلى هذا المدى تتطلب مصلحة ما من العقل لحظة من التفكير من شأنها أن تعين العقل، غير أن هذه الفكرة تقود إلى تكون غير تجريبي للعقل لا يُستبدل بصورة كلية من قبل لحظات التجربة، لأنه مناف للعقل حسب تعينات الفلسفة الترنسندنتالية، يعالج كأنت بالضرورة منافاة العقل هذه، ليس كمظهر ترنسندنتالي للعقل العملي؛ وإنما يكتفى بالتأكيد بأن الرضى العملي المحض يؤكد ذاته، ذلك أن العقل المحض يمكن أن يكون عملياً، دون أن يكون بإمكاننا أن نترك كيف يكون ذلك ممكناً، علة الحرية ليست تجريبية غير أنها ليست فقط مُدرّكة عقلياً، ونستطيع أن نشير إليها كحقيقة لكن لا يمكننا أن ندركها، عنوان المصلحة المحضة يحيلنا إلى قاعدة العقل التي تضمن وحدها تحقيق العقل، غير أنها من

[٦] المصدر السابق.



جهتها لا يمكن إرجاعها إلى مبادئ العقل، وأكثر ما يمكن أن تفعله أنها تشكّل أساس هذه المبادئ من حيث أنها حقيقة للنظام الأعلى، قاعدة العقل تلك إنما هي مؤكدة في مصالح العقل، ولكنها تتخلص من المعرفة الإنسانية التي ليست تجريبية ولا محضة وإنما يجب أن تكون الحالتين في واحد، إذا ما كان ينبغي لها أن تبلغ أقصى مداها، يحذر كانت لذلك من تجاوز الحد الخارجى للعقل العملى المحض لأن العقل هنا لا يتجاوز التجربة كما يجرى الأمر على حدود العقل العملى التطبيقى، وإنما تجربة الشعور الأخلاقى تتجاوز العقل، "المصلحة المحضة" إنما هي مفهوم حدى يبين التجربة بوصفها غير قابلة للإدراك:

"كيف يمكن أن يكون عقل محض عملياً لذاته، دون إمكانية وجود دوافع أخرى من أى مكان، وهذا يعنى كيف يحدد مجرد مبدأ الصلاحية العامة كل مبادئه بوصفها قوانين... دون كل مادة (موضوع) الإرادة التى يمكن أن يأخذ المرء منها مصلحة ما بصورة مسبقة، وتؤدى إلى مصلحة يمكن أن تسمى أخلاقية محضة، بكلمات أخرى: كيف يمكن أن يكون العقل المحض عملياً؟ لشرح ذلك، العقل البشرى بكامله غير قادر، وكل جهد وكل عمل من أجل البحث عن مثل هذا الشرح سوف يذهب سدى<sup>(٧)</sup>."

الآن ينقل كانت بصورة تثير الاستغراب مفهوم المصلحة المحضة الذى طوره من مبادئ العقل العملى إلى قدرات الوجدان **das Gemüt** كلها، "لكل مقدرة من مقدرات الوجدان يستطيع المرء أن يعهد إليها بمصلحة ما، وهذا مبدأ من شأنه أن يتضمن شرطاً يتم الارتقاء ضمنه وحده بممارسة المبدأ ذاته<sup>(٨)</sup>"، إن إرجاع المصلحة إلى مبدأ ما يشير إلى أن تخلياً ما قد حصل عن حالة المفهوم المناقض للنسق، وكذلك صُرف النظر عن لحظة فعلية ملازمة للعقل، والمرء لا يرى بشكل صحيح ماذا أُضيف إلى العقل النظرى من خلال مصلحة عقل تأملية، عندما "توجد هذه المصلحة قبلياً فى معرفة الموضوع حتى المبادئ العليا<sup>(٩)</sup>" دون أن يكون ممكناً هنا، كما هو الحال فى حالة مصلحة العقل العملية مطابقة تجربة الرضى، نعم ليس من الممكن أن نرى تماماً، كيف ينبغي أن ينظر إلى شعور الرضا النظرى المحض بالتشابه مع شعور الرضا العملى المحض: لأن كل مصلحة، سواء أكانت محضة أو تجريبية، تتعين إجمالاً بالعلاقة مع قدرة

[٧] المصدر السابق ص ٩٩ .

[٨] نقد العقل العملى - المجلد الرابع ص ٢٤٩ .

[٩] المصدر السابق ص ٢٥٠ .



التمنى وترجع فى النهاية إلى البراكسيس الممكن، وحتى مصلحة العقل التأملية يفترض أن تسوغ كمصلحة فقط من خلال أن العقل العملى يجب أن يكون فى خدمة العقل النظرى، دون أن يغترب لهذا السبب عن قصد معرفة للمعرفة ذاتها، من أجل مصلحة المعرفة ليست هنالك حاجة إلى دعم الاستخدام التأملى للعقل، وإنما إلى الربط ما بين العقل التأملى المحض وبين العقل العملى المحض، وذلك تحت إشراف هذا العقل العملى:

"لكى يكون ملحقاً بالعقل التأملى، وبالتالي أن نعكس النظام، لا يستطيع المرء أن يكلف العقل العملى المحض أكثر من طاقته، لأن كل مصلحة إنما هى فى النهاية عملية، وهى ذاتها مشترطة فى العقل التأملى ولا تصل إلى كمالها إلا فى الاستخدام العملى<sup>(١٠)</sup>".

يعترف كانت فى النهاية بأنه لا يمكن الحديث بالمعنى الصارم عن مصلحة عقل تأملية، إلا عندما يتحد العقل النظرى مع العقل العملى "وصولاً إلى واحد هو المعرفة".

يوجد استخدام شرعى للعقل النظرى فى القصد العملى، وأثناء ذلك يبدو أن المصلحة العملية المحضة تأخذ دور المصلحة التى توجه المعرفة، من الأسئلة الثلاثة التى تتلاقى فيها مصالح عقولنا كلها يطالب السؤال الثالث بمثل هذا الاستخدام للعقل التأملى فى الهدف العملى، السؤال الأول: ماذا أستطيع أن أعرف؟ ذلك مجرد تأمل، السؤال الثانى: ماذا ينبغى أن أفعل؟ إنه عملى محض، السؤال الثالث: ما يحق لى أن أمل به؟ إنه سؤال عملى ونظرى فى آن، هنا تسير الأمور على النحو التالى: "إن ما هو معملّى ليس إلا مدخلاً إلى الإجابة عن السؤال النظرى، وعندما يرتقى هذا النظرى إلى الأعلى، تتحقق الإجابة عن السؤال التأملى<sup>(١١)</sup>"، يعين مبدأ الأمل القصد العملى الذى يسخر من أجله العقل التأملى، من هذه الزاوية تقود المعرفة، كما نعلم إلى خلود النفس وإلى وجود الله كمسلمة للعقل العملى المحض، يجهد كانت نفسه كى يسوغ هذا الاستخدام المعنى للعقل التأملى دون أن يوسع من أفق استخدام التجربة للعقل النظرى، تحتفظ معرفة العقل بالقصد العملى فى حالة خاصة وضئيلة مقابل المعارف التى يمكن أن يمثلها العقل النظرى بقوة الاختصاص دونما توجيه من خلال مصلحة عملية محضة:

[١٠] المصدر السابق ص ٢٥٢.

[١١] نقد العقل المحض - المجلد الثانى ص ٦٧٧.



"عندما يمكن أن يكون عقل محض عملياً لذاته Für sich فان والمسألة هي فعلاً كذلك، كما يبرهن على ذلك وعى القانون الأخلاقي، هكذا يكون دائماً هو ذاته، العقل الذي يحاكم قبلياً حسب مبادئ، سواء أكان ذلك في القصد النظري أم العملي، لذلك فإنه من الجلي أنه عندما لا تصل قدرته إلى المهمة الأولى في ترسيخ قضايا بعينها لا تقيم تناقضاً معه، أي عندما تقبل عرضاً غريباً عليه لم ينشأ على تربته ولكنه مؤكّد بصورة كافية، وهو مع كل ما له من قوة كعقل تأملي عليه أن يبحث كي يقارن ويربط، غير أنه راضٍ بأن ذلك العرض لا يمثل إدراكاته، بل إنما هي توسيعات استخدامه في قصد آخر هو بالتحديد عملي، ذلك الاستخدام الذي ليس ثقيلاً على مصلحته التي توجد في تحديد الإثم المضارب<sup>(١٢)</sup>."

لا يستطيع كانت أن يخلص الاستخدام المعنى للعقل التأملي تماماً من ثنائية المعنى، فهو من جهة يستند إلى وحدة العقل، كي لا يبدو المطلب العملي للعقل النظري على أنه تغيير في الوظيفة أو إضفاء أداتية لقدرة العقل من خلال مقدرة أخرى، ومن جهة ثانية يكون كل من العقل النظري والعملي موحداً بدرجة أقل، ذلك أن مسلمات العقل العملي المحض تبقى "عرضاً غريباً" بالنسبة إلى العقل النظري، لذلك لا يقود الاستخدام المعنى للعقل النظري إلى المعرفة بالمعنى الصارم، ومن يستبدل توسيع أفق العقل بالقصد العملي بتوسيع مجال المعرفة النظرية الممكنة، سيجعل نفسه آثماً بـ "الجرم التأملي" الذي كان قد توجه ضده نقد العقل المحض، وبصورة خاصة الجهد الكامل للديالكتيك الترانسندنتالي. يمكن لمصلحة العقل العملية أن تأخذ بدايةً دور مصلحة توجه المعرفة بالمعنى الضيق، عندما يأخذ كانت وحدة العقل النظري مع العقل، العملي بجدية كاملة، بدايةً عندما تؤخذ بجدية مصلحة العقل التأملية التي تهدف لدى كانت إطناباً إلى ممارسة المقدرة النظرية بمساعدة المعرفة، بوصفها مصلحة عملية صرفة، عند ذلك يجب على العقل النظري أن يخسر قدرته المستقلة عن مصلحة العقل، يقوم فشته بهذه الخطوة، فهو يدرك فعل العقل، الحدس العقلي كفعل تأملي، عائد إلى ذاته، ويقلب أولية العقل العملي من الأساس: فبدلاً من الارتباط الخاضع للمصادفة للعقل التأملي الصرف مع العقل العملي الصرف وصولاً إلى معرفة واحدة يدخل الارتباط المبدئي للعقل التأملي بالعقل العملي، وتنظيم العقل يقع ضمن القصد العملي لذات تخلق نفسها، العقل هو عملي مباشرة في صورة التأمل الذاتي الأصلي، كما

[١٢] نقد العقل العملي - المجلد الرابع ص ٢٥١.



تشير نظرية العلم، الأنا تحرر ذاتها من الدوغمائية من حيث أنها تتبصر ذاتها في إنتاج الذات، المسألة تحتاج إلى الكيفية الأخلاقية لإرادة تحرر لكي تتحفر الأنا لحدس عقلي، "يستطيع المثالي أن يتبصر الفعل المحدد للأنا فقط في ذاتها نفسها، و من أجل أن يتمكن من تبصر هذا الفعل عليه أن يحققه، فهو ينتج في ذاته اعتباراً وبحرية<sup>(١٣)</sup>"، الأسر في الدوغمائية إنما هو بالمقابل وعي يدرك ذاته على أنه نتاج الطبيعة أو نتاج الأشياء التي يدور حولها: "مبدأ الدوغمائيين هو اعتقاد بالأشياء لذاتها: إذن اعتقاد غير مباشر بذات selbst مبعثرة ومحمولة من خلال الموضوعات فقط<sup>(١٤)</sup>"، للتخلص من عقبات هذه الدوغمائية، على المرء قبل ذلك أن ينحاز إلى مصلحة العقل، "السبب الأخير لاختلاف المثاليين عن الدوغمائيين يتمثل في اختلاف مصلحتهم<sup>(١٥)</sup>"، حاجة التحرر وفعل الحرية المتحقق أصلاً يشترطان كل منطق لكي يرتفع الإنسان إلى الموقف المثالي للرشد الذي تتكون انطلاقاً منه رؤيا نقدية ممكنة في دوغمائية الوعي الطبيعي، ومعها الآلية الخفية للتأسيس الذاتي للأنا والعالم: "المصلحة العليا وأساس كل مصلحة متبقية إنما هي مصلحة لأجلنا، وهكذا الأمر لدى الفيلسوف، الوجود ذاته لا يجوز أن نضعه في الأحكام العقلية، بل أن نصونه ونؤكد، وهذه هي المصلحة التي توجه خفية فكرها بالكامل<sup>(١٦)</sup>".

يسمى كانت أيضاً لدى إطلاق أضداد العقل المحض مصالح تقود التجريبيين والدوغمائيين، دوغمائياً كل على طريقته الخاصة. "غير أن مصلحة العقل لدى تضاربها هذا<sup>(١٧)</sup>"، تتجه ضد الفريقين اللذين تدافع جهةً منهما في كل مرة عن الأطروحة كما تدافع الجهة الثانية عن نقيضها، هذا ما يراه كانت في النهاية في التخلي عن المصلحة إجمالاً: العقل الذي يتأمل ذاته عليه "أن يخلع بالكامل كل تحزب<sup>(١٨)</sup>"، بالنسبة إلى العقل التأمل يبقى العقل العملي ومصلحته المحضة خارجية تماماً، مقابل ذلك يرجع فشته المصالح التي تتدخل في الدفاع عن الأنساق الفلسفية، إلى التناقض الأساسي بين أولئك الذين يسمحون بالانطلاق من مصلحة العقل بالتحرير واستقلال الأنا، وبين أولئك الذين يبقون أسرى ميولهم التجريبية ومصالحهم وبالتالي يبقون متعلقين بالطبيعة:

[١٣] فشته - الأعمال المختارة - إصدار مديكوس - المجلد الثالث - المقدمة الثانية ص ٤٢.

[١٤] المقدمة الأولى - المجلد الثالث ص ١٧.

[١٥] المصدر السابق.

[١٦] المصدر السابق.

[١٧] نقد العقل المحض - المجلد الثاني ص ٤٤٠.

[١٨] المصدر السابق ص ٤٥٠.



"يوجد مستويان في البشرية، وفي مسيرة التقدم لجنسنا، وحتى قبل أن يكون المستوى الأخير قد وصل عمومًا إلى اكتماله، هناك نوعان أساسيان من الناس: النوع الأول منهما لم يرتفع إلى الشعور الكامل بتجربته و باستقلاله المطلق، إذ يجد نفسه في تصور الأشياء فقط و ليس لديه سوى ذلك الوعي الذاتى المبعثر والمتصق بالأشياء والمتدلى في تنوعه، أما صورتهم فتنعكس من خلال الأشياء كما لو أن هذه الأشياء مرآة يرون أنفسهم من خلالها، أما إذا ما فقدت هذه الأشياء من بين أيديهم، فإنهم لابد ذاهبون إلى الضياع، وهم لا يستطيعون أن يتخلوا عن الإيمان باستقلالية هذه الأشياء لذاتها، لأنهم لا يملكون وجودهم إلا معها، كل ما هم عليه وكل شأنهم أصبح فعلياً مرتبطاً بالعالم الخارجى، وكل منهم فى الحقيقة ليس سوى نتاج الأشياء، لا يمكن له أن ينظر إلى أى شىء آخر، وسيكون لديه الحق مادام لا يتحدث إلا عن ذاته وعن ما يشبهها، غير أن هناك من يعى جيداً استقلاليته وعدم ارتباطه بأى شىء خارجاً عنه، والمرء لا يكتسب ذلك إلا من خلال أنه يجعل نفسه مستقلاً عن كل شىء من خلال ذاته وهو بذلك لا يحتاج إلى الأشياء كى تشكل له الدعامة، وبالتالي فهو لا يحتاجها لأنها تلغى هذه الاستقلالية وتحولها إلى مظهر فارغ، الأنا التى يمتلكها، و ما يهتم به يتجاوز أى إيمان بالأشياء؛ فهو يؤمن باستقلاليته انطلاقاً من ميوله، وهو يتناولها بعاطفة وانفعال، إيمانه بذاته لا يعيقه عائق وهو من هنا مباشر<sup>(١٩)</sup>."

الارتباط الوجدانى باستقلالية الأنا والمصلحة بالحرية، كل ذلك يكشف العلاقة مع الرضا العملى البحت عند كانت: الذى استقى مفهوم مصلحة العقل بالانفعال من أجل تحقيق مثال مملكة الجوهر العقلى، وحده فشته يدرك هذا الدافع العملى المحض على أنه وعى "الأمر الطوعى" ليس نتاج العقل العملى، وإنما فعل العقل ذاته، التأمل الذاتى الذى تجعل الأنا فيه ذاتها شفافة كفعل يعود إلى ذاتها، فشته يماهى عمل العقل العملى فى إنجازات العقل النظرى ويدعو نقطة وحدة الاثنين بالحدس العقلى:

"الحدس العقلى الذى تتحدث عنه نظرية العلم لا يفضى إطلاقاً إلى الوجود وإنما إلى الفعل، وهو غير متعين لدى كانت (ما عدا عندما يريد المرء الإدراك المحض من خلال التعبير)، ومع ذلك يمكن البرهان بالتأكيد

[١٩] فشته - المقدمة الأولى - المجلد الثالث ص ١٧ وما بعدها.



فى النسق الكانتى على الموقع الذى يفترض أنه يجرى فيه الحديث عنه، والمرء واعٍ تماماً للأمر حسب كانت، أى نوع من الوعى يكون إذن هذا؟ لقد نسى كانت أن يطرح هذا السؤال، ذلك لأنه لم يعالج مطلقاً الأساس الذى تقوم عليه كل فلسفة، وإنما عالج فى نقد العقل المحض العقل النظرى فقط و لم يتمكن الأمر الطوعى من الظهور فيه، مثلما عالج فى نقد العقل العملى فقط العقل العملى الذى لم يكن قد تطرق إليه إلا بما يدور حول المضمون المحدد، وبذلك لم يتمكن من السؤال عن نوع الوعى (٢٠).

ولأن كانت أدرك خفية العقل العملى حسب نموذج العقل النظرى فقد كان على التجربة الترنسندنتالية للشعور الأخلاقى، وللمصلحة بمتابعة القانون الأخلاقى أن تطرح المشكلة بالنسبة إليه: مثل فكرة لا تحتوى على أى شىء حسى فى ذاتها، يمكن أن تنتج إحساساً بالرغبة أو عدمها، هذا الإحراج يصبح ثانوياً مع التكون المساعد لسببيه عقل خاصة، حالما يعطى بالعكس العقل العملى النموذج بالنسبة إلى العقل النظرى، عند ذلك تنتمى تحديداً مصلحة العقل العملية إلى العقل ذاته: فى مصلحة استقلالية الأنا يحقق العقل ذاته بالقدر الذى ينتج فيه فعل العقل مثل هذه الحرية، التأمل الذاتى هو فى الوقت ذاته حدس وتحرير، رؤيا وفكاك من تبعية الدوغمائية فى واحد، الدوغمائية التى يحلها العقل تحليلياً وعملياً فى وقت واحد إنما هى وعى خاطئ؛ ضلال ووجود غير حر بصورة خاصة، فقط الأنا التى تتبصر ذاتها فى الحدس العلقى بوصفها الذات التى تخلق نفسها، تكتسب استقلالها، أما الدوغمائى بالمقابل فيعيش فى التششت كذات أسيرة متعينة من خلال الموضوعات ومصنوعة للأشياء: وهو يسوق وجوداً غير حر، لأنه غير مدرك فى ذاته لاستقلاليته المتأملة، الدوغمائية هى بالقدر ذاته نقص أخلاقى مثلها مثل العجز النظرى، لذلك فإن المثالى فى خطر عندما يتعالى ساخراً على الدوغمائى بدلاً من أن ينير له الطريق، فى هذا المجال يوجد القول المشهور لفشته والذى يساء فهمه غالباً من المنظور السايكولوجى:

"الفلسفة التى يختارها الإنسان تتعلق بمعرفة أى نوع من الناس هو ذلك الإنسان، لأن النسق الفلسفى ليس متاعاً منزلياً ميتاً يمكن أن نحتضنه أو نلقى به أرضاً كما يحلو لنا، فروح الإنسان هى التى تبعث الحياة فى

[٢٠] المقدمة الثانية - المجلد الثالث ص ٥٦.



مثل هذا النسق. و طبعاً متخاذلاً، مشوهاً قمعته عبودية الروح وأنهكه  
الغرور وزهو العلماء لا يمكن أن يرتفع إلى مستوى المثالية<sup>(٢١)</sup>.

يتحدث فشته في هذه الصياغة العيانية مرة ثانية عن تماهى العقل النظرى مع العقل  
العملى، بالعلاقة التى تخترقنا فيها مصلحة العقل والتى يهيمن علينا الانفعال من أجل  
استقلالية الأنا إضافة إلى أننا نسير قدماً فى التأمل الذاتى، هذه العلاقة تعين فى الوقت  
ذاته درجة الاستقلالية المتحققة كما تعين وجهة نظر موقفنا الفلسفى من الوجود والوعى.

والطريق الذى انطلق عليه مفهوم مصلحة العقل من كانت إلى فشته يقود من مفهوم  
مصلحة بالأفعال الحرة موحى بها من خلال العقل العملى إلى مفهوم مصلحة  
باستقلالية أنا فاعلة فى العقل ذاته، مطابقة العقل النظرى مع العقل العملى التى  
ياخذها فشته على عاتقه تبدو واضحة فى هذه المصلحة. وهى كفعل حرية تسبق التأمل  
الذاتى مثلما تحقق ذاتها فى القدرة المحررة لهذا التأمل الذاتى، الوحدة بين العقل  
والاستخدام المعنى للعقل تتضارب مع مفهوم المعرفة التأملى، يجب أن تدرك المصلحة  
ما دامت كلحظة غريبة عن النظرية قادمة من الخارج معكزة لموضوعية المعرفة، مثلما  
يفصل المعنى التقليدى للنظرية المحضة مبدئياً سيرورة المعرفة عن علاقات الحياة،  
التشايك الخاص بين المعرفة والمصلحة الذى اصطدمنا فيه فى عبورنا لمنهجية العلوم،  
إنما يتعرض على خلفية نظرية تصوير متنوعة لمعرفة محضة إلى الأخطار و أن يساء  
فهمه من الجانب السايكولوجى، ونحن خاضعون إلى إغراء أن نفهم هاتين المصلحتين  
المُحللتين حتى الآن واللتين توجهاً المعرفة كما لو أنهما تغطيان جهاز معرفة متأسس  
لكى يتدخل بأحكامه المسبقة فى سيرورة معرفة تعد حقاً من حقوقه، حتى لدى كانت  
يتلازم مع استخدام العقل التأملى فى القصد العملى شىء ما على الرغم من أن  
المصلحة ذات التطلب قد تم إدراكها كمصلحة محضة للعقل العملى مثلما هو دائماً،  
بدايةً تخسر المصلحة المنسوجة للعقل فى مفهوم فشته عن التأمل الذاتى المعنى،  
إضافتها وتصبح تأسيسية للمعرفة والفعل سواء بسواء. مفهوم التأمل الذاتى الذى  
أطلقه فشته بوصفه مفهوم العقل العائد إلى ذاته له أهمية نسقية بالنسبة إلى مقولة  
المصلحة التى توجه المعرفة، وعلى هذا المستوى فإن المصلحة تسبق المعرفة، كما أنها  
تحقق ذاتها بقوة معرفتها.

نحن لا نتبع القصد النسقى لنظرية العلم التى ينبغى أن تنقل قراءها من خلال فعل  
وحيد إلى نقطة وحدة الحدس الذاتى لأننا منتجة لذاتها بإطلاق كما هى منتجة للعالم،

[٢١] المقدمة الأولى - المجلد الثالث ص ١٨.



يختار هيجل على أساس وجيه الطريق المتمم للتجربة الفينومينولوجية التي لا تقفز فوق الدوغمائية بجملة واحدة وإنما تتجاوز مستويات الوعي الظاهر من حيث أنها مراحل تأمل عديدة، التأمل الذاتى الأسمى لفشته يصبح فى تجربة التأمل متباعداً عن بعضه البعض، ونحن لا نستطيع أن نتتبع قصد فينومينولوجيا الروح الذى ينبغى أن يقود قراءه إلى المعرفة المطلقة وإلى مفهوم العلم التأملى، من المؤكد أن الحركة الارتقائية للتأمل توحد لدى الوعي التجريبي كلاً من العقل والمصلحة، ولأنها تدخل على كل مستوى دوغمائى رؤية العالم ودوغمائية شكل حياة فى الوقت ذاته، فإن سيرورة المعرفة تنطبق على سيرورة التكون، لكننا لا نستطيع أن ندرك حياة ذات نوع مؤسّسة لذاتها على أنها حركة مطلقة للتأمل، الشروط التى يتكون ضمنها النوع الإنسانى ليست فقط الشروط الموضوعية لوحدها من خلال التأمل، فسيرورة التكون ليست بالضرورة مثل خلق الذات المطلق لأننا طبقاً لفشته أو مثل الحركة المطلقة للروح، وهى تبقى معلقة على الشروط المحسوبة للطبيعة الذاتية والموضوعية: على شروط اندماج اجتماعى لذوات فردية متعاونة فيما بينها من جهة، وعلى شروط "تحول المادة" للعاملين تواسلياً مع محيط فاعل وجاهز للتحكم تقنياً من جهة ثانية، إلى المدى الذى تتجه فيه مصلحة العقل بالتحريك المخترقة لحركة التأمل والمستثمرة فى سيرورة تكون النوع، نحو تحقيق شروط التفاعل المتوسط رمزياً وشروط الفعل الأداة، تأخذ الشكل المحدود لمصلحة المعرفة العملية والتقنية، نعم وبطريقة أكيدة نحتاج إلى إعادة التفسير المادى لمصلحة العقل المستدخلة مثالياً: المصلحة المحررة هى من جانبها متعلقة بالمصالح بتوجيهات الفعل المشتركة الممكنة، وبالتحكم التقنى الممكن.

المصالح التى توجه على هذا المستوى سيرورات المعرفة لا تصلح لكيقونة الموضوعات، وإنما لأفعال أدائية غنية و تفاعلات ناجحة - بهذا المعنى كان كانت قد ميز المصلحة المحضة التى نستقيها من الأفعال الأخلاقية، عن الميول التجريبية التى تزدهر بوجود موضوعات الأفعال، و لأن العقل الآن، الذى يلهم المصلحتين الاثنتين لم يعد عقلاً عملياً محضاً، وإنما أصبح عقلاً يوحد المصلحة مع المعرفة فى التأمل الذاتى، فإن المصالح المتوجهة بالضرورة نحو الفعل الأداة والتواصل تتضمن المقولات العائدة إلى المعرفة: وهى تكتسب أهمية مصالح توجه المعرفة، وأشكال الفعل تلك يمكن أن تتأسس تحديداً وبصورة مستديمة دون أن تكون المقولات المنتجة للمعرفة، سيرورات التعلم المتراكمة والتفسيرات المستديمة المتوسطة للتقاليد، مضمونة بالكامل.



لقد أشرنا إلى أنه ينتج في دائرة وظائف الفعل الأداتي تشكيل آخر للفعل واللغة والتجربة غير ما ينتج رمزياً في إطار التفاعلات المتوسطة، أما شروط كل من الفعلين الأداتي والتواصلي فهي في الوقت نفسه الشروط الموضوعية للمعرفة الممكنة ذاتها، وهي ترسخ صدقية الأقوال الناموسية والهرمنوطيقية، وترسيخ سيرورات المعرفة في علاقات الحياة يوجه الانتباه نحو المصالح التي توجه المعرفة: إن علاقة حياة هي علاقة مصالح، غير أن علاقات المصالح هذه يمكن أن تحدد بصورة أقل من المستوى الذي تعيد الحياة الاجتماعية إنتاج ذاتها عليه، وبصورة مستقلة عن أشكال الفعل تلك وعن المقولات المنتمية إلى المعرفة، المصلحة المحافظة على الحياة تتلزم على المستوى الانتروبولوجي مع حياة منظمة من خلال المعرفة والفعل، والمصالح التي توجه المعرفة تتحدد إذن من خلال اللحظتين الاثنتين: فهي من جهة شاهد على أن سيرورات المعرفة تنتج من علاقات الحياة، وتعمل فيها، ولكن يتمظهر فيها من جهة ثانية أن صورة الحياة المُعاد إنتاجها اجتماعياً يمكن توصيفها من خلال العلاقة النوعية بين المعرفة والفعل.

تتعلق المصلحة بالأفعال التي ترسخ شروط معرفة ممكنة، ولو كان ذلك بتشكيل مختلف، كما أن هذه الشروط تتعلق من جانبها بسيرورات المعرفة، هذا التشابك ما بين المعرفة والمصلحة جعلناه واضحاً على مقولة الأفعال التي تتطابق مع "فاعلية التأمل": على ما هو محرر، فعل التأمل الذاتي "الذي يغير الحياة" إنما هو حركة تحرير، وبقدر ما تستطيع هنا مصلحة العقل أن تفسد القدرة الإدراكية للعقل، لأن التعرف والفعل انصهرا في فعل واحد، كما يؤكد فشته دونما انقطاع، بقدر ما تبقى مصلحة المعرفة خارجية، حيث تتباعد لحظتا الفعل والمعرفة عن بعضهما البعض: وهذا يصح على مستوى الفعل التواصلي والفعل الأداتي.

إلا أننا نستطيع أن نتأكد منهجياً من المصالح التي توجه المعرفة في مجال علوم الطبيعة وعلوم الروح، فقط بعد أن نكون قد دخلنا فعلياً في بعد التأمل الذاتي، العقل يدرك ذاته من حيث أنه معنى بتحقيق التأمل الذاتي، على مستوى العلاقة الأساسية بين المعرفة والمصلحة نصطدم لذلك، عندما نطلق المنهجية بأسلوب تجربة التأمل: مثل الانحلال النقدي للموضوعية وتحديد الانحلال التفهم الذاتي الموضوعي للعلوم الذي يخبئ نصيب الفاعلية الذاتية عن الموضوعات المكونة سابقاً للمعرفة الممكنة، ومن هنا يمكن القول بأنه لا بيرس ولا دلتاي قد صاغوا استقصاءاتهما المنهجية بهذا المعنى، كتأمل ذاتي للعلوم، يفهم بيرس منطقته في البحث في العلاقة مع التقدم العلمي، الذي يحلل شروطه: فهو هنا نظام علمي مساعد يقود إلى مأسسة ناجحة وإلى تسريع



سيرورات البحث بالكامل، و إلى عقلنة متقدمة للحقيقة الفعلية، أما دلتاى فيفهم منطقه الخاص بعلوم الروح فى العلاقة مع تقدم الهرمنوطيقا، التى يحلل شروطها: وهو بالتالى نظام علمى مساعد من شأنه أن يسهم فى نشر الوعى التاريخى، وفى الاستحضار الجمالى لحياة تاريخية مشتركة، لم يأخذ أى واحدٍ منهما فى اعتباره وفى تفكيره فيما إذا كانت المنهجية من حيث أنها نظرية معرفة تُعيد تأسيس التجارب العميقة للتاريخ البشرى، وتقود إلى مرحلة جديدة من التأمل الذاتى فى سيرورة تكون النوع.







## ١٠- التأمل الذاتى كعلم

### نقد المعنى الفرويدى من زاوية التحليل النفسى

فى نهاية القرن التاسع عشر نشأ نظام علمى قام بدايةً نتيجةً لجهد إنسان بمفرده، وقد انطلق هذا النظام منذ نشأته الأولى ضمن مبدأ التأمل الذاتى وتطلب لنفسه حق الشرعية والصدقية من حيث أنه تبنى الطريقة العلمية بالمعنى الصارم للكلمة لا يعد فرويد من علماء المنطق إذا كنا نعنى بذلك منطق العلم كما نجده ممثلاً لدى كل من بيرس ودلتاى حيث يتم التوجه تأملاً نحو تجارب خاصة لنظام علمى مؤسس، فهو على النقيض من ذلك درس نظام علمى جديد فى الوقت الذى قام بتطويره، وهو لم يكن فيلسوفاً، والمحاولة الطبية لأطروحة العصاب تقوده إلى نظرية من نوع خاص، وهو يصطدم باعتبارات منهجية، بالقدر ذاته الذى يلزم فيه علماً بالتأمل من البداية الجديدة، وبهذا المعنى فإن غاليلى لم يبدع الفيزياء الجديدة وإنما بحثها بطريقة منهجية، والتحليل النفسى يمثل بالنسبة إلينا المثال الوحيد الواضح منهجياً للتأمل الذاتى من حيث هيمنة الحضور ومن حيث الأهمية، مع نشوء التحليل النفسى تبدأ إمكانية عبور طريق منهجى عبده لنا منطق البحث من أجل أن يصل إلى أحد الأبعاد التى كانت الوضعية قد أهالت عليه التراب، على أن هذه الإمكانية لم تتحقق لأن سوء الفهم الذاتى العلموى للتحليل النفسى الذى جبل عليه فرويد الفيزيولوجى والذى دشنته هو ذاته قد أغلق الطريق أمام هذه الإمكانية، بطبيعة الحال ليس من الصعب تعليل سوء الفهم هذا يربط التحليل النفسى الهرمنوطيقا مع الإنجازات التى تبدو كأنها حكر على العلوم الطبيعية<sup>(٢٢)</sup>.

يظهر التحليل النفسى منذ البداية على أنه شكل خاص من التفسير، وهو بالتالى يقدم وجهات نظر نظرية وقواعد تقنية من أجل تفسير علاقات رمزية، وفرويد بقى يعمل دائماً على تفسير الأحلام حسب النموذج الهرمنوطيقى للمجهودات الفيلولوجية، وهو يقارنها بين الحين والآخر مع ترجمة مؤلف يكتب بلغة أجنبية: ترجمة نص للمؤرخ "ليفيس" على سبيل المثال<sup>(٢٣)</sup>، غير أن عمل التفسير الذى يقوم به المحلل النفسى

[٢٢] ل.د. أبل انطلاقة فلسفة التحليل النفسى ومشكلة علوم الروح - كتاب الفلسفة السنوى ١٩٦٥ ص ٢٣٩ - العلمية - الهرمنوطيقا - نقد الايديولوجيا - فى الإنسان والعالم ١٩٦٨ ص ٣٧.

[٢٣] الأعمال الكاملة - مجلد ١٣ ص ٢٠٤ - النصوص مأخوذة من طبعة ١٩٤٠ فى لندن - الطبعة الرابعة فى فرانكفورت ١٩٦٣ بإشراف أنا فرويد . . بيرنج ، هوفر ، ايساكوفر - طبعة مدققة ١٧ مجلداً.



يختلف عن عالم اللغة، ليس فقط من خلال انتقاء مجال الموضوع بذاته، و إنما مطالبة بهرمونوطيقا متسعة الآفاق نوعياً، من شأنها أن تأخذ بعين الاعتبار بعداً جديداً في مقابل التفسير العادى من زاوية علوم الروح، لم يأخذ دلتاى مصادفةً البيوغرافيا كنقطة انطلاق لتحليل الفهم: إعادة تركيب علاقة انطلاقاً من تاريخ الحياة التى يمكن أن يتم تذكرها إنما هى إجمالاً نموذج التفسير للعلاقات الرمزية، يختار دلتاى البيوغرافيا من حيث أنها نموذج، ذلك لأن تاريخ الحياة يبدو أنه يملك المقدرة على تحقيق الشفافية: فهى تقدم للذاكرة ما ينقض مقاومة القوى المعتمدة، هنا يتسلط الضوء على الذاكرة المرتبطة بتاريخ الحياة و تتركز الحياة التاريخية على أنها "المعروف من الداخل، إنه ذلك الكائن خلف ما لا يمكن أن يستعاد<sup>(٢٤)</sup>". أما البيوغرافيا بالنسبة إلى فرويد فهى مجرد مادة للتحليل، كما لو أنها من الداخل المعروف غير المعروف، أى ما يجب أن يستعاد ما وراء المتذكر المعلن، يربط دلتاى الهرمونوطيقا بما هو متوهم ذاتياً، وبما يمكن أن يضمن معناه من خلال التذكر المباشر:

«الحياة تاريخياً هى ما يمكن أن يدرك فى سيرها قدماً فى الزمن وفى علاقة التأثير المتكونة، على أن إمكانية ذلك تقع على إعادة بناء هذا المسار فى الذاكرة التى لا تعيد إنتاج الفرد، وإنما تعيد إنتاج العلاقة ذاتها، كما تعيد بناء مراحلها، ما تحققه الذاكرة فى إدراك مسار الحياة ذاتها يتحقق فى التاريخ بتوسط تعبيرات الحياة التى يحتويها الروح الموضوعى من خلال الربط بين الأشياء حسب هذا التقدم وهذا النجاح<sup>(٢٥)</sup>».

يعرف دلتاى بطبيعة الحال أننا لا يمكن أن نتوقع ما وراء أفق تاريخ حياة مستحضر ضمانات ذاتية للذاكرة المباشرة، والفهم يتوجه لهذا السبب نحو البنية الرمزية ونحو النصوص التى تموضعت فيها علاقة المعنى من أجل دعم الذاكرة المعطوبة للجنس البشرى من خلال الخلق النقدى لهذه النصوص:

"الشرط الأول من أجل بناء العالم التاريخى يتمثل لذلك فى تنقية الذكريات المشوشة والمعطوبة للجنس البشرى فى ذاته an sich من خلال النقد، الذى يوجد فى ترابط مع التفسير، لذلك فإن العلم الأساس للتاريخ والفيلولوجيا فى فهمها الشكلى كدراسة علمية للغات التى يتجسد

[٢٤] دلتاى: الأعمال الكاملة: المجلد السابع ص ٢٦١ .

[٢٥] المصدر السابق.



فيها الموروث ، يقوم على جمع مخلفات البشرية حتى يومنا هذا، و تنقيتها من الضلالات، ثم التنظيم الزمني، والتوحيد فيما بينها من أجل خلق علاقة داخلية فيما بين هذه الوثائق كلها، وعلم اللغة هنا ليس وسيطاً مساعداً للمؤرخ بهذا المعنى، بل من شأنه أن يعين الدائرة الأولى في مجال أساليب عمله<sup>(٢٦)</sup>.

يحسب دلتاي مثل فرويد حساب عدم وثوقية وتشوش الذاكرة الذاتية: والاثان يؤكدان أهمية النقد الذي يعمل على تنقية النص المشوه للموروث، إلا أن النقد الفيلولوجي يتميز عن النقد الذي يمارسه التحليل النفسي من خلال أنه يرجع على الطريق عبر تملك الروح الذاتى إلى العلاقة القصدية للمتوهم ذاتياً من حيث أنه قاعدة التجربة الأخيرة، ولقد تجاوز دلتاي فهم التعبير السايكولوجي لصالح فهم المعنى الهرمنوطيقى... وأحل فهم البنية الروحية محل البراعات السايكولوجية<sup>(٢٧)</sup> " غير أن الفيلولوجيا المتوجهة نحو علاقة الرموز تبقى مقتصرة على لغة يعبر فيها بصورة واعية عما هو مقصود، وفي الوقت الذي تجعل فيه هذه اللغة التوضعات أكثر جلاءً، تضيف الراهنية على مضمونها القصدي فى وسط Medium تجربة الحياة اليومية، وعلى هذا الأساس تحتل الفيلولوجيا فقط وظائف مساعدة من أجل قدرة الذاكرة المرتبطة بتاريخ الحياة والعاملة ضمن شروط عادية، ما تزيحه الفيلولوجيا فى العمل النقدي لدى تهيئة النص إنما هى نواقص عرضية، النواقص والتشوهات التى يتصدى لها النقد الفيلولوجي ليس لها أهمية نسقية لأن علاقة المعنى للنصوص التى تتفاعل معها الهرمنوطيقا تبقى مهددة بصورة مستديمة من خلال التأثيرات الخارجية، المعنى يمكن أن يدمر من خلال قنوات النقل المحددة تبعاً للإنجاز وللطاقة، سواء أكان ذلك إنجاز و طاقة الذاكرة، أم إنجاز و طاقة الموروث الثقافى.

لا يتوجه التفسير المرتبط بالتحليل النفسى إلى علاقات المعنى لما هو مقصود بصورة واعية: وعمله النقدي لا يزيح النواقص العرضية، للنواقص والتشوهات التى يتصدى لها بالتالى أهمية نسقية لأن العلاقات الرمزية التى يحاول التحليل النفسى إدراكها قد تعرضت إلى الفساد من خلال تأثيرات داخلية، والتحويلات لها معنى بهذا المجال، على أن نصاً تعرض إلى الفساد يمكن أن يدرك بشكل كافٍ فى معناه إذا ما تم بنجاح إنارة معنى الفساد ذاته: وهكذا تتعين المهمة الخاصة للهرمنوطيقا التى لا

[٢٦] المصدر السابق.

[٢٧] المجلد الثالث ص ٢٦٠ .



تقصر نفسها على أساليب عمل الفيلولوجيا، بل توحد التحليل اللغوي مع البحث  
السايكولوجي للعلاقات السببية، إشهار المعنى الناقص أو المشوه لا ينتج في مثل هذه  
الحالات من موروث ناقص، والمسألة تدور بصورة دائمة حول معنى علاقة بيوغرافية  
أصبح غير متاح بالنسبة إلى الذات نفسها، ضمن أفق تاريخ الحياة المستحضرة تخفق  
الذاكرة إلى درجة أن اختلال وظيفتها يستدعي الهرمنوطيقا إلى الساحة، ويطالب بأن  
يكون مفهوماً من صميم علاقة معنى موضوعية.

لقد أدرك دلتاي التذكر الخاص بتاريخ الحياة على أنه شرط الفهم الهرمنوطيقي  
الممكن، وبالتالي ربط الفهم بما هو مقصود بصورة واعية، يصطدم فرويد بالاعتكارات  
النسقية للذكرى التي تعبر من جهتها عن مقاصد وتدفعها إلى الظهور: وهي بدورها  
يجب أن تتجاوز مجال ما هو متوهم ذاتياً، وصل دلتا بتحليله للغة المتداولة إلى الحالة  
الحدية للصدع القائم بين الجمل، الأفعال وتعبيرات التجربة الحية: وهذه هي الحالة  
الاعتيادية للمحلل النفسي.

قواعد اللغة المتداولة لا تنظم فقط علاقة الرموز، وإنما تشابك العناصر اللغوية،  
نماذج الأفعال والتعبيرات، في الحالة العادية تتم مقولات التعبير الثلاث هذه بعضها  
البعض بحيث أن التعبيرات اللغوية تناسب التفاعلات، كما أن الحالتين الاثنتين  
تناسبان من جديد التعبيرات، كما أن اندماجاً ناقصاً يترك المجال الضروري من أجل  
إبلاغات غير مباشرة، يمكن للعب اللغوي في الحالة الحدية أن يفك الترابطات إلى  
درجة أن المقولات الثلاث للتعبير لم تعد تتطابق فيما بينها: ومن ثم تبرهن الأفعال  
والتعبيرات المبالغة في تلفيظيتها على كذب ما عبر عنه في الكلام، غير أن الذات الفاعلة  
لا تعترف بالكذب إلا بالنسبة إلى الآخرين الذين يلاحظون معها التفاعل والانحراف عن  
القواعد النحوية للعب اللغوي، والذات العاملة نفسها لا تستطيع أن تلاحظ الصدع، أو  
أنها عندما تلاحظه لا تتمكن من فهمه لأنها تعبر عن ذاتها في هذا الصدع نفسه  
وبالتالي تسىء فهمه، وعلى تفهمها الذاتي أن يتمسك بما هو مقصود بصورة واعية  
وبالتعبير اللغوي، وعلى كل حال بما هو قابل للتلفيز، وبطبيعة الحال يدخل المضمون  
القصدي، الذي يتمظهر في أفعال وتعبيرات متعارضة في العلاقة المرتبطة بسيرة  
الحياة كما في المعانى المتموهة ذاتياً، لا بد من أن تخدع الذات نفسها عبر هذه  
التعبيرات التي هي من خارج اللغة وغير متسقة مع التعبير اللغوي: لأن هذه الذات  
تتموضع في هذه التعبيرات، فلا بد أن تخدع ذاتها عبر ذاتها.

ينهمك التفسير الخاص بالتحليل النفسي في مثل علاقات الرموز هذه، التي تخدع  
الذات نفسها عبر ذاتها فيها، والهرمنوطيقا العميقة التي يضعها فرويد مقابل فيلولوجيا



دلتاى تحيل نفسها إلى النصوص التى تدلل على الخداع الذاتى للمؤلف، إضافة إلى المضمون المعلن (والإبلاغات المقصودة والمعطوفة عليها بصورة غير مباشرة) يوثق المضمون الكامن ذاته فى هذه النصوص لقسم ملحق بتوجهاته، غريب عن المؤلف وغير متاح بالنسبة إليه: فرويد يصوغ معادلة "الخارج الداخلى"<sup>(٢٨)</sup> من أجل أن يعبر بدقة عن طبيعة تخارج ما هو خصوصى جداً للذات، بطبيعة الحال توجد تعبيرات رمزية تنتمى إلى هذه الطبقة من النصوص التى نتعرفها من خلال هذه الخصوصيات التى لا تظهر إلا فى السياق العريض لتواطؤ التعبيرات اللغوية مع بقية التموضعات.

"أنا أتجاوز بالتأكيد المعنى المتداول للكلمة عندما أطلب باهتمام الباحث فى اللغة فى التحليل النفسى، تحت اللغة يجب ألا يفهم فقط مجرد التعبير عن الأفكار فى كلمات، وإنما أيضاً اللغة الحركية وأى نوع آخر من تعبير الفاعلية الروحية مثل الخط، ومن ثم يحق للمرء أن يمنح الصلاحية بأن تفسيرات التحليل النفسى إنما هى بالدرجة الأولى ترجمات فى طريقة التعبير الغريبة عن تفكيرنا الموثوق"<sup>(٢٩)</sup>.

يمكن أن يتعرض نص الألعاب اللغوية لحياتنا اليومية (خطب أفعال) إلى الاختلال من خلال أخطاء محسوبة ظاهرياً: من خلال الإسقاطات والتشويهات التى ينظر إليها على أنها خاضعة للمصادفة إذا كانت ضمن الحدود العادية للتسامح، فإما أن تهمل وإما أن يتم تجاهلها، مثل هذه الإنجازات الخاطئة، ومنها بحسب فرويد النسيان، وزلات اللسان، وأخطاء فى الكتابة، وأخطاء فى القراءة، وأخطاء فى الاختيار وكل ما يطلق عليها أفعال المصادفة، إنما هى مؤشرات على أن النص الذى يحوى الأخطاء إنما يعبر ويكشف فى الوقت ذاته الخداعات الذاتية للمؤلف<sup>(٣٠)</sup>، عندما تكون أخطاء الشخص بادية للعيان وتقع فى المجال الباثولوجى، عند ذلك نتحدث عن أعراض، وهى لا يمكن أن تفهم كما لا يمكن تجاهلها، ومن المعروف أن الأعراض إنما هى جزء من العلاقات القصدية: والنص المتصل بالألعاب اللغوية لحياتنا اليومية لا يخترق من خلال التأثيرات الخارجية وإنما من الاضطرابات الداخلية، حالات العصاب تشوه العلاقات الرمزية فى الأبعاد الثلاثة كلها، فهى تشوه التعبير اللغوى (تصورات قسرية) كما تشوه الأفعال (قسريات التكرار) كما أنها تشوه تعبير التجربة المرتبط بالجسد (أعراض جسدية هستيرية)، فى حالة الاضطرابات الجسدية النفسية يكون العرض بعيداً عن النص الأصيل إلى درجة أن سمته الرمزية يجب أن يبرهن عنها من خلال

[٢٨] الأعمال الكاملة، المجلد الخامس عشر ص ٦٢ .

[٢٩] المجلد الثامن ص ٣٠٤ .

[٣٠] نحو المرض النفسى للحياة اليومية، المجلد الرابع.



عمل التفسير ذاته قبل كل شيء، أما الأعراض العصابية بالمعنى الدقيق فتقع إلى حد ما بين الإنجازات الخاطئة وبين الأمراض الجسدية النفسية: وهي لا يمكن أن تُختزل إلى مصادفات، كما لا يمكن تجاهلها بصورة مستديمة في طبيعتها الرمزية التي تظهرها كأجزاء منقسمة لعلاقة رمزية: إنها ندوب نص مشوه يبدو إزاء المؤلف على أنه نص غير قابل للفهم.

النموذج غير المرضي لمثل هذا النص إنما هو الحلم<sup>(٣١)</sup>، فالحالم هو الذي ينتج نص الحلم ذاتياً، كعلاقة قصدية في الظاهر: غير أنه بعد الاستيقاظ فإن الذات التي تكون متطابقة بصورة أكيدة مع مؤلف الحلم، لم تعد تفهم الحلم، الحلم متعلق بالأفعال والتعبيرات، أما لعبة اللغة فهي متخيلة فقط، الإنجازات المخففة والأعراض لا يمكن لهذا السبب أن تظهر من خلال المعارض القائم بين ما هو تلفيظي وغير تلفيظي، غير أن عزل إنتاج الحلم عن السلوك يمثل في الوقت ذاته الشرط بالنسبة إلى الفضاء الأقصى للقوى التي تفك أسرار نص الوعي اليومي (بقايا النهار) الذي لا يزال قوى الحضور، ويحوّله إلى نص حلم.

وهكذا فهم فرويد الحلم بوصفه النموذج الطبيعي للانفعالات المرضية، ولقد بقي على الدوام تفسير الأحلام بالنسبة إليه نموذجاً من أجل كشف علاقات المعنى المشوهة مرضياً، ومن هنا فإن لتفسير الأحلام أهمية مركزية بالنسبة إلى تطور التحليل النفسي لأن فرويد اصطدم من خلال فك الرموز الهرمنوطيقى لنصوص الحلم بآلية الدفاع وآلية تكون العرض:

"إن تحول أفكار الحلم الكامنة إلى مضمون الحلم المعلن يستحق اهتمامنا الكامل من حيث أنه المثل الذي أصبح معروفاً لتحول مضمون نفسي من طريقة ما في التعبير إلى طريقة أخرى، من طريقة في التعبير واضحة بالنسبة إلينا إلى طريقة أخرى، علينا من أجل فهمها أن ندفع بكل ما نقدر من الإرشاد والجهد، على الرغم من أنها يجب أن تكون معترفاً بها من حيث أنها إنجاز لفاعلية النفس<sup>(٣٢)</sup>".

[٣١] إلى جانب ذلك تفسير الأحلام. حول الحلم المجلد الثالث ص. ٦٣٤ امتلاك تفسير الأحلام في التحليل النفسي المجلد الثامن ص. ٣٤٩ تكلمة ما بعد علم نفس نظرية الأحلام المجلد العاشر ص ٤١١ وما بعدها.

[٣٢] في الملاحظة التحضيرية لعمله الرائد حول "تفسير الأحلام" ١٩٠٠ يوجد ما يلي: 'يظهر الحلم خلال الامتحان السايكولوجي، علماً أنه العنصر الأول في سلسلة تشكل البنية النفسية غير العابية والتي من عناصرها الأخرى الفوبيا الهستيرية، تصور القسر، وتصور الأوهام الذي يجب أن يشغل الطبيب لأسباب عملية. على مستوى أهمية عملية مشابهة ليس للحلم... أهمية، إلا أن قيمته النظرية أكثر=



يلزم فرويد المحلل بموقف صارم للمفسر مقابل الأحلام، في الفصل الهام من المجلد السابع من تفسير الأحلام يعترف بتفسيراته الخاصة لكن ليس دونما قناعة:

"نحن نعالج كنص مقدس ما يفترض أن يكون حسب رأى بعض المؤلفين ارتجالاً اعتباطياً يتجمع بسرعة غير كافية ويقودنا إلى الحرج<sup>(٢٢)</sup>".

من جهة ثانية لا يكفي الإدراك الهرمنوطيقى بأن الأحلام تنتمي إلى النصوص التي تواجه المؤلف على أنها مغتربة وغير واضحة، وعلى المحلل أن يتساءل عما هو قابع خلف المضمون المعلن لنص الحلم، من أجل أن يدرك فكرة الحلم الكامن والمعبر عنها في ذلك، وتقنية تفسير الأحلام تتجاوز إلى حد كبير فن الهرمنوطيقا، عندما لا يكون عليها أن تصيب فقط معنى النص المشوه احتمالياً، وإنما معنى تشويه النص، وبالتالي تحول فكرة حلم كامنة إلى حلم معلن، أى إعادة تكوين ما دعاه فرويد "عمل الحلم" وتفسير الحلم يقود إلى تأمل من شأنه أن يعيد فتح الطريق التي نشأ عليها نص الحلم: والتأمل يلعب دوراً متمماً بالنسبة إلى عمل الحلم، و أثناء ذلك يستطيع المحلل أن يعتمد على التداعى الحر وصولاً إلى عناصر الحلم كل بمفرده، وعلى المتممات التلقائية وصولاً إلى نص الحلم الذى تم إبلاغه.

الطبقة العليا من الحلم التى يمكن أن تطابق وترفع بهذه الطريقة إنما هى واجهة الحلم، نتيجة معالجة ثانوية قامت بدورها بعد أن تصاعد تذكر الحلم كموضوع أمام وعى الحالم الذى استيقظ لتوه، هذه الفعالية العقلنة تحاول أن تضيف النسقية على المضامين المشوشة، أن تملأ الثغرات وتذلل التناقضات، أما طبقة الحلم التالية فيمكن إرجاعها إلى بقايا النهار غير المنجزة، وبالتالي إلى قطع نص الألعاب اللغوية، التى اصطدمت بعقبات لم تصل إلى حل نهائى، وتبقى أخيراً الطبقة الأعمق للحلم مع المضامين الرمزية، التى تمارس مقاومة إزاء عمل التفسير. يدعوفرويد هذه الطبقة برموز الحلم الخصوصية، وبالتالي التصورات التى تعبر عن مضمونها المستتر بالمجاز أو بالتشبيه، أو بأى شكل من أشكال التنكر النسقى، أما المعلومة التالية التى نستقيها حول رموز الحلم هذه فتتأصل من التجربة الخصوصية للمقاومة التى تضعها فى وجه أى تفسير، هذه المقاومة التى يرجعها فرويد إلى الرقابة على الحلم تتجلى فى تداعيات خائبة مترددة أو فى تداعيات ملتوية، وحتى فى نسيان قطع النص التى ترمم فيما بعد:

حبكثير من حيث أنه نموذج، وكل من لا يعرف كيف يشرح نشوء صور الحلم، فسوف تذهب جهوده...  
عبثاً فى محاولة فهم القويبات، أفكار القسر، وأفكار الوهم. المجلد الثانى و الثالث ص ٥

[٢٢] المجلد الثانى/الثالث ص ٥١٨ .



لا يستطيع المرء أن يغفل تعبيرات المقاومة أثناء العمل، في بعض المواقع تظهر التداعيات دونما تردد، بمعنى أن الخاطرة الأولى والثانية يجب معها إيضاح الحالة، وفي ظروف أخرى يحجم المريض ويتردد قبل أن ينطق بتداعياته، وهنا يقتضى الاستماع إلى سلسلة طويلة من الخواطر قبل الوصول إلى ما يمكن الاستفادة منه من أجل تفهم الحلم، وكلما كانت سلسلة التداعيات أكثر طولاً وأكثر التواء كانت المقاومة أشد، وهذا ما توصلنا إليه على أنه حقيقة لا مرء فيها، وأيضاً في نسيان الأحلام نلمح أثر التأثير ذاته، ومن الممكن أن يحدث أن المريض لا يستطيع أن يكون على معرفة بواحد من أحلامه على الرغم من الجهد المبذول، على أنه بعد أن نكون قد أزلنا في جزء من فن العمل التحليلي صعوبة ما كانت قد أدت إلى خلل ما في علاقة المريض بالتحليل، نفاجأ بظهور الحلم المنسى إلى ساحة الوعي، هنالك ملاحظتان اثنتان تنتميان إلى ذلك، قد يحدث في كثير من الأحيان أن قطعة من الحلم تبقى غائبة و يمكن أن تُستكمل لاحقاً، وهذا يمكن إدراكه كمحاولة من أجل نسيان هذه القطعة. والتجربة تشير أن هذه القطعة هي أكثر الأشياء أهمية؛ ويمكن أن نفترض بأن إبلاغها اصطدم بمقاومة أشد مما هو عليه الحال في بقية القطع، إلى ذلك نرى غالباً بأن الحالم يعمل ضد نسيان أحلامه حين يثبت الحلم خطأً مباشرة بعد الاستيقاظ... نحن نستخلص من ذلك كله أن المقاومة التي نلاحظها إبان العمل على تفسير الحلم يجب أن يكون لها أيضاً نصيب في نشوء الحلم، ويستطيع المرء أن يميز بسهولة الأحلام التي نشأت تحت ضغط مقاومة ضعيفة عن تلك التي نشأت تحت ضغط مقاومة قوية، غير أن هذا الضغط يتبدل ضمن الحلم ذاته من موقع إلى موقع آخر: وهو المسؤول عن الثغرات، الغموض، التشوشات التي يمكن أن تعترض علاقة الحلم الأجمَل<sup>(٣٤)</sup>.

في المراحل المتأخرة تناول فرويد أحلام العقاب من حيث أنها استجابة لرقابة الحلم إزاء الرغبات السابقة<sup>(٣٥)</sup>، والمقاومة التي يختبرها المحلل أثناء محاولة حل أفكار الحلم

[٢٤] المجلد الخامس عشر ص ١٣ وما بعدها.

[٢٥] المجلد الخامس عشر ص ٢٨ وما بعد بالنسبة إلى الإصدار القديم لتفسير الأحلام المجلد الثاني/الثالث ص ٤٧٩، ٥٦٣ وما بعدها.



الكامنة من تنكرها، إنما هي مفتاح آلية عمل الحلم، والمقاومة هي الإشارة الأكيدة إلى الصراع:

"يجب أن تكون قوة موجودة تريد أن تعبر عن شيء ما، مع ضرورة وجود قوة أخرى تتصدى للسماح لهذا التعبير بالانطلاق، ما يظهر إلى الوجود على أنه حلم معلن يمكن أن يوجز هذه القرارات الحاسمة كلها التي تكتفت فيها معركة هذين التوجهين، في موقع ما يمكن لهذه القوة أن تنجح وتنفذ إرادتها في أن تقول ما تشاء، في موقع آخر حالف الحظ قوة الرفض والمقاومة في أن تطمس كلياً الإبلاغ المقصود، أو في أن تستبدله من خلال شيء لا يكشف أى أثر منه، أكثر الأشياء وروداً وأكثر ما يميز بناء الحلم هي الحالات التي انتهت فيها الصراع إلى تسوية، ذلك أن القوة المتهلفة إلى الإبلاغ تستطيع أن تقول ما أرادت قوله لكن ليس بالصورة التي أرادتها تماماً، وإنما بشكل معدل، مشوه ومعمى حيث يصبح غير معروف، وهكذا عندما لا يعطى الحالم أفكار الحلم بطريقة أمينة، وعندما تحتاج المسألة إلى جهد التفسير من أجل تخطي الهوة بين القوتين، عند ذلك يكون النجاح من نصيب قوة المقاومة والكبح والكف التي توصلنا إلى معرفتها عن طريق إدراك المقاومة أثناء تفسير الحلم<sup>(٣٦)</sup>."

يحق لنا أن نفترض بأن القوة الكابحة التي تراقب طوال اليوم التكلم والفعل تقمع حوافز الفعل، بينما تتراخى سيطرتها أثناء النوم ثقة بقدرتها الحركية المعطلة، وهي تمنع تحول الدوافع غير المرغوبة من حيث أنها تسحب من التداول التفسيرات المماثلة وتحديداً التصورات والرموز، هذا التداول يتكون من التفاعلات المتداخلة فيما بينها والمشدودة إلى المجموع العام بتواصلها عن طريق اللغة المتداولة، تسمح مؤسسات التواصل الاجتماعي فقط بدوافع فعل معينة، والطريق إلى الفعل المعلن سواء أكان ذلك من خلال القوة المباشرة للخصم أو من خلال عقوبة المعايير الاجتماعية المعترف بها، يتم ضمانها حسب التفسيرات الخاصة باللغة المتداولة لمراكز الحاجة الثابتة، مثل هذه الصراعات الخارجية تستمر ضمناً في داخل النفس intrapsychisch ما دام لا يمكن حسمها بصورة واعية، في صراع دائم بين قوة دفاع تمثل القمع الاجتماعي وبين دوافع الفعل غير القابلة للتحقق، أكثر الطرق الفعالة نفسياً لجعل مراكز الحاجة

[٣٦] المجلد الخامس عشر ص ١٤.



اللامرغوبة غير مؤذية هي استبعاد التفسيرات التي تثبتت عليها مراكز التواصل العام وبالتالي الكبت. يدعو فرويد الرموز المطرودة والدوافع المقموعة من خلال ذلك بالرغبات اللاواعية، الدوافع الواعية *bewußt* التي هي دائماً حاضرة في الاستعمال اللغوي، تحول من خلال آلية الكبت وتصبح دوافع لا واعية *unbewußt* وصامتة، في النوم عندما تتراخي الرقابة بسبب شلل حركية الفعل تجد الدوافع المكبوتة لغة ترتبط مع رموز بقايا اليوم المسموح بها عموماً، إلا أن الخصوصية تُضفي على هذه اللغة - " لأن الحلم في ذاته ليس تعبيراً اجتماعياً وليس وسيلة للتفاهم" (٢٧).

يمكن فهم نص الحلم على أنه تسوية، وهذه التسوية تُعقد بين رقابة اجتماعية مستبدلة في الذات من جهة وبين الدوافع اللاواعية والمستبعدة من التواصل من جهة ثانية، ولأن الدوافع اللاواعية تتقدم ضمن الشروط الاستثنائية للنوم في مادة ما قبل الوعي القابل للتواصل عموماً، فإن لغة التسوية لنص الحلم تتعين من خلال ارتباط فعلى بين اللغة العلنية (العامة) وبين اللغة التي أضيفت عليها الخصوصية الزائدة، أما نتيجة المشاهد البصرية فيتم ترتيبها حسب القواعد التركيبية، لأن الوسائل اللغوية التي تمنح التميز بالنسبة إلى العلاقات المنطقية مقصودة، وحتى القواعد الأساس لمبادئ المنطق تكون قد فقدت سيطرتها، في لغة الحلم المنزوعة من القواعد النحوية تنتج العلاقات من خلال تداخل الصور ومن خلال ضغط مادة الحلم، وفرويد يتحدث عن التكثيف *Verdichtung* هذه الصور المضغوطة للغة الحلم البدائية إنما هي مناسبة لكي تنقل نبرات المعنى، وتزحزح من خلال ذلك المعاني الأصلية، أما ميكانيكية "الزحزحة" فتكون في خدمة مؤسسة الرقابة وصولاً إلى تشويه المعنى الأصلي، والميكانيكية الأخرى هي محو المواقع الواخزة في النص، وبنية لغة الحلم تتقابل مع الصور المضغوطة (التكثيف) بعلاقتها المتخللة.

يكشف تحليل الحلم في الحذف والزحزحة استراتيجيتين مختلفتين للدفاع: الكبت بالمعنى الضيق الذي يتوجه قمعياً ضد الذات نفسها، والتنكر الذي يمكن أن يصبح الأساس من أجل تحول إسقاطي *projektiv* للذات نحو الخارج، في هذه العلاقة يكون من الأهمية بمكان أن فرويد اكتشف استراتيجية الدفاع هذه بادية ذي بدء، من تحريفات وتشويهات نص الحلم، يتوجه الدفاع بالتالي وبصورة مباشرة ضد تفسيرات دوافع الفعل، وهذه الدوافع تصبح غير مؤذية، لأن خلال أن الرموز التي تشد إليها مراكز الحاجة تختفى من التواصل الاجتماعي، والحديث يجري عن "الرقابة" بمعنى

[٢٧] المجلد الخامس عشر ص ٨ .



دقيق جداً: الرقابة السايكولوجية مثلها مثل الرقابة الرسمية تقمع مادة اللغة والمعاني المتجسدة فيها، الشكلاَنِ الاثنان من الرقابة يستخدمان الميكانيكية ذاتها في الدفاع: الميكانيكيات النفسية للحذف (الكبت) والإزاحة تتماثل مع أساليب عمل منع النص ومعالجة الحلم<sup>(٣٨)</sup>.

وفي النهاية يلقي المضمون الكامن والذي يكشف من حيث القاعدة تحليل الحلم، ضوءاً على أهمية إنتاج الحلم إجمالاً، والمسألة تدور حول إعادة مشاهد مشحونة بالصراع من مرحلة الطفولة: "الحلم هو قطعة من الحياة النفسية للطفل تم التغلب عليها<sup>(٣٩)</sup>". ومشاهد الطفولة تسمح لنا بأن نستخلص أن الرغبات الأكثر إنتاجاً والتي هي غير واعية unbewußt تنشأ نسبياً من مكبوتات مبكرة وبالتالي تشتق من صراعات خضعت فيها بصورة مستديمة شخصية الطفل التابعة وغير المنجزة إلى السلطة الأولى للأشخاص المرجعيين وإلى المتطلبات الاجتماعية التي يمثلها هؤلاء الأشخاص، وهكذا استطاع فرويد سنة ١٩٠٠ أن يوجز نتيجة سايكولوجيات أحداث الحلم في أطروحة مؤداها أنه بالنسبة إلى الحلم لا تظهر "المعالجة النموذجية لتدفق الأفكار العادية إلا عندما يحمل الحلم رغبة غير واعية تعود إلى مرحلة الطفولة وموجودة في المكبوت<sup>(٤٠)</sup>". أما المهمة المتعينة التي تقع على عاتق التحليل النفسي فهي "أن ترفع الغطاء عن فقدان الذاكرة الذي يغطي سنوات الطفولة الأولى، وأن يستحضر التعبيرات المتضمنة في الحياة الجنسية لمرحلة الطفولة الأولى ووضعها في ساحة الذاكرة الواعية<sup>(٤١)</sup>".

[٢٨] في الوقت الذي تمنع فيه الرقابة هذه الأيام الكتب غير المرغوب فيها فتصادرها أو تعمل على تلفها، تم التفكير سابقاً بطرق عديدة لجعل مثل هذه الأعمال غير مؤذية: "إما أن المواقع الواخزة تشوه بصورة لا يمكن قراءتها فيها وبالتالي لا يمكن إعادة نسخها. حيث أن الكتاب في المرات القادمة سيكون خالياً من أي من مثل هذه المواقع المختلف عليها. هنالك طرق أخرى لجعل الكتاب حافلاً بالثغرات وبالتالي يكون غير قابل للفهم، وربما لم يجدوا ذلك كافياً فانتقلوا إلى حيلة أخرى يتم فيها تشويه النص، مثل حذف بعض الكلمات وتعويضها بكلمات أخرى، ولم يكن من المستغرب إضافة جمل جديدة. لقد كان أفضل شيء يتمثل في حذف الموقع كله وإضافة موقع آخر بدلاً منه، شريطة أن يعطى المعنى المعاكس للموقع المحذوف. الناسخ التالي يستطيع أن ينجز نصاً خالياً من الاتهام إلا أنه مزور، وبالتالي فهو لم يعد يشتمل على ما أراد المؤلف قوله، ومن المحتمل جداً أنه لم يصحح طبقاً للحقيقة وعندما يجرى المرء مقارنة حتى ولو كانت غير صارمة يمكن له أن يقول بأن الكبت يتصرف بالنسبة إلى وسائل الدفاع الأخرى مثل الحذف في بعض مواقع النص، على أنه في الأشكال المختلفة للتزوير يستطيع المرء أن يجد التشابه مع تنوع تغير الأنا المجلد السادس ص ٨١ وما بعدها ٩٩.

[٣٩] المجلد الثاني / الثالث ص ٥٧٢ .

[٤٠] المجلد الثاني / الثالث ص ٦٠٣ .

[٤١] المجلد الخامس عشر ص ٢٩ .



ارتداد الحياة النفسية إلى مرحلة الطفولة يجعل السمة اللازمية للدوافع غير الواعية قابلة للفهم، ما دامت الرموز المنقسمة ودوافع الفعل المكبوتة ضد الرقابة القائمة كما فى الحلم، فإنها تستطيع أن تخلق طريقاً إلى المادة القادرة على الوعى، أو طريقاً إلى مجال التواصل العام للتفاعل المتأقلم، و تربط الحاضر إلى حالات من الماضى.

فرويد ينقل التعينات التى استقاها من المثال الطبيعى لنص الحلم إلى ظاهرات الحياة اليقظة، التى تكون رمزيتها بطريقة مشابهة، مشوهة ومقطعة تماماً كلغة الحلم الفاقدة لقواعد نحوها، إبان ذلك تظهر الصور المرضية لهستيريا التحول، العصاب القسرى والفوبيات المختلفة فقط من حيث أنها الحالات الحدية المرضية لسلم من المواقف المخففة التى تقع ضمن المجال الطبيعى، كما قد يمثل بعضها المعايير لما يمكن أن يكون طبيعياً. ما هو خاطئ بالمعنى الصارم منهجياً إنما هو انحراف عن نموذج اللعب اللغوى للفعل التواصلى الذى تتطابق فيه دوافع فعل مع أهداف معبر عنها لغوياً، والرموز المنقسمة ومراكز الحاجة المرتبطة بها لم يسمح لها بالتعبير عن نفسها فى هذا النموذج: ويمكن الافتراض إما أنها غير موجودة، أو إذا كانت موجودة فإنها تبقى بلا أثر على مستوى التواصل العام والتفاعل المتأقلم وعلى مستوى التعبير الذى يمكن ملاحظته، مثل هذا النموذج يمكن أن يجد فقط ضمن شروط مجتمع غير قمعى تطبيقه العام؛ والانحرافات عن النموذج إنما هى الحالة العادية ضمن الشروط الاجتماعية المعروفة كلها.

تنتمى إلى مجال موضوع هرمنوطيقا الأعماق كل المواقع التى اخترق فيها نصُ ألعابنا اللغوية المعبرة عن حياتنا اليومية على أساس اضطرابات داخلية من خلال رموز غير مفهومة، وهذه الرموز غير مفهومة لأنها لا تلتزم بقواعد اللغة المتداولة، ولا بمعايير الفعل ونماذج التعبير التى تمت ممارستها ثقافياً، فهى إما أن يتم تجاهلها والتعقيم عليها أو أنها تُعقَلَن من خلال أعمال ثانوية (عندما لا تكون هى ذاتها نتيجة عقلنات) أو يتم إرجاعها إلى اضطرابات جسمانية خارجية، يسمى فرويد مثل تكوينات الرموز الانحرافية هذه التى درسها بشكل نموذجى فى الحلم، بالتعبير الطبى الذى هو العرض Symptom، ومن طبيعة الأعراض أنها عنيده، فهى لا تختفى فى العادة إلا عندما تعوض بمعادلات وظيفية، وعناد الأعراض إنما هو تعبير يقصد به تثبيت التصورات وأشكال السلوك حسب نموذج ثابت وملزم، وهو يقيّد مجال مرونة الخطاب ومرونة الفعل التواصلى، كما يمكن له أن يخفض المضمون الواقعى للإدراك ولسيرورات التفكير، مثلما يوازن بين المؤثرات و يخضع السلوك إلى الطقوسيات أو يلحق الأذى



بصورة مباشرة فى وظائف الجسم، علينا أن ندرك الأعراض كنتيجة لحل وسط بين الرغبات المكبوتة ذات المصدر الطفولى وبين المحرمات المفروضة اجتماعياً والتي تمنع تحقق الرغبة، لذلك فهى تشير فى الغالب إلى اللحظتين الاثنتين، ولو كان ذلك بنسب متبدلة؛ ولها طبيعة تكونات بديلة عن رغبة مخففة وهى أيضاً تعبر عن العقاب الذى تهدد به المؤسسة المدافعة عن الرغبة غير الواعية، وفى النهاية تكون الأعراض دلالة على اغتراب ذاتى نوعى للذات المعنية، من القطع المفككة للنص تحققت قوة تفسير غريبة عن الأنا وانتجت فى ذاتها، ولأن الرموز التى تفسر الحاجات المقموعة إنما هى مقصاة من التواصل العام، فإن تواصل الذات المتكلمة والفاعلة قد انقطع مع ذاتها نفسها، ولغة الدوافع غير الواعية والتي أضفيت عليها الخصوصية قد سحبت من الأنا على الرغم من أنها تعود وتؤثر داخلياً على الاستخدام اللغوى الذى تتحكم به الأنا، كما تؤثر على دوافع فعلها - مع النتيجة بأن الأنا تخدع ذاتها بالضرورة حول هويتها فى العلاقات الرمزية التى تنتجها هى ذاتها بصورة واعية.

المهمة التى تقع على عاتق المفسر بصورة طبيعية هى أن يتوسط التواصل بين شريكين مختلفى اللغة: فهو يترجم من لغة إلى لغة أخرى ويحقق صدقية المشترك الواعى بين الذات للرموز اللغوية وصدقية القواعد، وهو يذلل بذلك صعوبات التفاهم بين الشريكين اللذين هما أصلاً منفصلان، سواء أكان ذلك على مستوى التاريخ أو المجتمع أو الثقافة، أما نموذج الهرمنوطيقا المرتبطة بعلوم الروح فلا يصلح هنا من أجل عمل التفسير الخاص بالتحليل النفسى، ذلك لأنه فى الحالة الحدية المرضية للعصاب لا يكون تفاهم المريض مع شركاء المحادثة والدور مختلفاً بصورة مباشرة وإنما بصورة غير مباشرة من خلال التأثير الرجعى للأعراض، والأمور تسير هكذا، ذلك أن العصابى يحرص أيضاً على الحفاظ على المشاركة فى التفاهم ضمن شروط القمع كما يتبع التوقعات المتعارف عليها، وهو يسدد ثمن اختلال التواصل بنفسه من أجل التوازن غير المختل ضمن ظروف الإحفاق، عندما لا يكون من المفترض أن يمس التحديد الضرورى للتواصل العام مؤسسياً شكل مشاركة الفعل التواصلى اللاقسرى فى علاقات السيطرة، يجب أن تقام عقبات التواصل المشترك بين الذات فى الداخل، وهكذا يتوقف القسم الخاص من اللغة المنبوزة مع دوافع الفعل غير المرغوبة فى شخص العصابى وتصبح غير متاحة بالنسبة إليه، اضطراب التواصل يحتاج إلى المفسر الذى لا يتوسط بين شركاء لغات مختلفة، وإنما إلى الذات نفسها التى تتعلم إدراك لغتها الخاصة، يرشد المحلل المريض كى يتعلم قراءة نصوصه التى تقطعت



وتشوهت من قبله، كما يتعلم ترجمة الرموز من طريقة في التعبير غير سوية من منطلق اللغة الخاصة إلى طريقة تعبير التواصل العام، هذه الترجمة تكتشف تكويناً المراحل الضرورية لتاريخ حياة ذاكرة محاصرة حتى هذه اللحظة، وتنقل إلى ساحة الوعي سيروية التكون الخاصة، وإلى هذا الحد لا يهدف التحليل النفسي إجمالاً مثل هرمونطيقا علوم الروح إلى فهم العلاقات الرمزية، حيث أن فعل الفهم الذي يقود إليه إنما هو تأمل ذاتي.

الأطروحة التي ترى أن المعرفة المشتقة من التحليل النفسي تنتمي إلى نموذج التأمل الذاتي تستقي برهانها بسهولة من استقصاءات فرويد في تقنية التحليل<sup>(٤٢)</sup>، على أن المعالجة التحليلية لا يمكن تعيينها دونما العودة إلى تجربة التأمل، وهي لا تأخذ أهميتها هرمونطيقياً إلا ضمن سيروية تكون الوعي الذاتي: ولا يمكن أن نتحدث عن ترجمة نص، إذ أن الترجمة ذاتها إنما هي شكل من أشكال التأمل: "ترجمة اللاوعي إلى الوعي"<sup>(٤٣)</sup> لا يمكن إلغاء الكبت إلا بقوة التأمل:

"المهمة التي يطمح منهج التحليل النفسي إلى تحقيقها يمكن التعبير عنها بصيغ متعددة، و لكن طبقاً لجوهرها متعادلة فيما بينها، يمكن للمرء أن يقول: مهمة العلاج هي رفع فقدان الذاكرة، عندما نملاً ثغرات التذكر، ونوضح الانفعالات الغامضة للحياة النفسية، عند ذلك يصبح استمرار المرض أو تكمونه من جديد غير ممكن، يمكن للمرء أن يصوغ الشرط بشكل آخر بأن يجعل أشكال الكبت كلها ذات أثر رجعي، الوضع النفسي يكون هو ذاته، عندما نملاً ثغرات التذكر، وهنا توجد صياغة أكثر انتشاراً، إذ تدور المسألة عندها حول جعل ما هو غير واعى متاحاً أمام الوعي، وهذا ما يحدث من خلال تجاوز أشكال المقاومة"<sup>(٤٤)</sup>.

تبدأ نقطة انطلاق النظرية من تجربة المقاومة، وهي بالذات كل قوة محاصرة تقف في وجه التواصل العام والحر للمضامين المكبوتة، يتجلى خلق الوعي التحليلي كسيروية

[٤٢] قبل كل شيء: حول التحليل النفسي البري (المجلد الثامن ص ١١٨ - التذكر، التكرار والعمل المتواصل (المجلد العاشر ص ١٢٦) طرق المعالجة بالتحليل النفسي (المجلد الثاني عشر ص ١٨٣) ملاحظات حول براكسيس تفسير الأحلام (المجلد الثالث ص ٣٠١) تكوينات في التحليل النفسي (المجلد السادس عشر ص ٤٣) التحليل النهائي واللا نهائي (المجلد السادس عشر ص ٥٩).

[٤٣] (المجلد الحادي عشر ص ٤٥١).

[٤٤] (المجلد الخامس ص ٨).



تأمل من حيث أنه ليس فقط حدثاً يتحقق على مستوى الإدراك، وإنما يزيل في الوقت ذاته المقاومات على المستوى الانفعالي، والحصص الدوغمائي لوعي خاطئ لا يقاس فقط تبعاً للإخفاق، وإنما تبعاً لانغلاق سبل المعلومات، وهو ليس نقصاً في الإدراك، بل إن النقص يتثبت من خلال معيار معتاد على أرضية مواقف انفعالية، ومن هنا فليس لإبلاغ المعلومات وحدها ولتسمية المقاومات أى أثر علاجي:

"لقد تم منذ زمن تجاوز الفهم الذي بقى عالقاً على ظاهر الأمور، ومفاده أن المريض يعاني نتيجة لنوع من الجهل، وأنه عندما يتجاوز هذا الفهم من خلال الإبلاغ (حول العلاقات المتصلة بأسباب مرضه مع حياته وحول تجارب طفولته) لا بد أن يصبح سليماً معافى، ليست اللامعرفة في حد ذاتها هي اللحظة المسببة للمرض، وإنما تعليل اللامعرفة في المقاومات الداخلية التي استدعت اللامعرفة أولاً، وهي الآن تتكفل بها، وتكمن مهمة العلاج في مكافحة هذه المقاومات، فإبلاغ ما لا يعرفه المريض من حيث أنه كان قد كبته، ليس إلا واحداً من التحضيرات الضرورية من أجل المعالجة، لو كانت معرفة اللاوعي مهمة إلى هذه الدرجة بالنسبة إلى المريض، كما يعتقد من هو غير خبير في التحليل النفسي، لوجب أن يكون كافياً للشفاء أن يستمع المريض إلى محاضرات أو يقرأ كتباً، هذه الإجراءات لها التأثير ذاته على أعراض المرض العصبى كما لتوزيع قوائم الطعام على الجائعين إبان المجاعات، والمقارنة ضرورية عبر استخدامها الأول لأن إبلاغ اللاوعي إلى المريض له نتيجة منطقية، وهي أن الصراع سوف يزداد حدة، وأن الشكاوى سوف تتنامى<sup>(٤٥)</sup>."

يبدو عمل المحلل النفسى بادئ ذي بدء قريباً جداً من عمل المؤرخ، أو بدقة أكثر من عمل عالم الآثار، لأن المهمة هنا تقوم على إعادة تكوين التاريخ المبكر للمريض، على أنه يفترض أن يكون بالإمكان فى نهاية التحليل عرض سردي لأحداث سنوات الحياة النفسية والتي لها حضورها وأهميتها بالنسبة إلى القصة المرضية، والتي لا تكون فى البداية معروفة لا من قبل الطبيب ولا من قبل المريض، يتم تقاسم العمل بين الطبيب والمريض، حيث أن الأول يعيد تكوين ما هو منسى من النصوص الناقصة للآخر، سواء أكان ذلك فى أحلامه وخوابره وتكراراته، فى حين أن الآخر (المريض) يتذكر من خلال التكوينات المقترحة افتراضياً والمثارة من قبل الطبيب، وعمل التكوين للمحلل المفسر

[٤٥] المجلد الثامن ص ١٢٣ وكذلك المجلد العاشر ص ١٣٥ .



يدلل منهجياً على توافق بعيد المدى مع التكوينات اللاحقة التي يقوم بها عالم الآثار في مواقع الاكتشاف، ففي الوقت الذي يكون فيه حدث منسى أو قصة " تاريخية هي هدف عالم الآثار فإن الطريق التي انطلقت من التكوين الذي اتخذه المحلل تنتهى في ذاكرة المحلل<sup>(٤٦)</sup>، في البدء تحسم ذاكرة المريض مسألة القناعة بالتكوين، فإذا كان المحلل صائباً عليه أن يستحضر للمريض قطعة من سيرة حياته المفقودة، وهذا يعنى أنه بإمكانه أن يطلق التأمل الذاتى.

تختلف معرفة الطبيب الذى يقوم بعملية التكوين منذ اللحظة الأولى عن معرفة المريض الذى يبدي مقاومة، إذا انطلقنا من موقف المحلل يبقى التكوين المأخوذ بعين الاعتبار فرضياً، والذي يكمل العناصر المبعثرة لنص مشوّه ومتقطع، وصولاً إلى نموذج قابل للفهم، وما دام مجرد "من أجلنا" وحتى يتحول إبلاغ التكوين إلى حالة من الفهم، وبالتالي إلى معرفة من أجل المعرفة، من أجل وعى المريض: "معرفتنا في هذه القطعة تكون قد أصبحت معرفته ذاتها"<sup>(٤٧)</sup>. والجهد المشترك الذى يتغلب على الهوة بين الإبلاغ وبين الفهم يدعوه فرويد "تواصل العمل"، وهو يدل على الجانب الديناميكي لإنجاز معرفي من شأنه أن يؤدي فقط إلى إعادة التعرف في وجه أشكال المقاومة.

يستطيع المحلل أن يقود عملية الفهم بمقدار ما يتاح له أن يحول وظيفة ديناميكية الكبت بحيث لا تعمل على تثبيت المقاومة، وإنما على إلغائها نقدياً:

"لا تريد الانفعالات غير الواعية أن يتم تذكرها كما يتوخى العلاج، بل تطمح على العكس إلى إعادة انتاج ذاتها تماثلاً مع اللازمية وقدرة اللاوعى على الهلوسة، والمريض يعطى بصورة مشابهة كما في الحلم نتائج إيقاظ انفعالاته غير الواعية حضوراً وواقعية، هو يريد أن يفعل عواطفه دون أن يأخذ باعتباره أهمية الحالة الواقعية، أما الطبيب فيريد أن يلزمه بأن يدمج انفعالات المشاعر هذه في مجال المعالجة وفي مجال تاريخ حياته، وأن يلحقها بالتأمل المفكر ويتعرفها حسب قيمتها النفسية، هذا الصراع بين الطبيب والمريض، بين العقل وحياة الغريزة وبين المعرفة وبين الرغبة في التفعيل تتم في الغالب حصرياً ضمن ظواهر النقل"<sup>(٤٨)</sup>.

[٤٦] المجلد السادس عشر ص ٣٢ ص ٥٢ وما بعدها.

[٤٧] المجلد السابع عشر ص ١٠٤ .

[٤٨] المجلد الثامن ص ٣٧٤ .



يقع المريض تحت قسر تكرار الصراع الأصلي ضمن شروط الرقابة وهو يعمل في خطوط المواقف المرضية والتكونات البديلة التي تثبتت كحلول وسط بين تحقيق الرغبة وبين المنع في الطفولة، لا يواجه الطبيب الحدث الذي يُفترض أنه يعيد تكوينه من حيث أنه قضية تاريخية وإنما من حيث أنه سلطة راهنة، ينحصر تنظيم تجربة الموقف التحليلي من جهة بتخفيض المراقبات الواعية، (الاسترخاء، التداعى الحر، إخبار غير متحفظ) ومن جهة أخرى لا يسمح للارتكاسات التكرارية أن يكون لها فاعلية بحضور خصم واقعي متحفظ بالضرورة، و أن يتركها تؤثر في المريض ثانية من خلال ذلك، وهكذا يحول العصاب العام إلى عصاب تحويل، يمكن تعديل بناء وسواس التكرار المرضى ضمن شروط خاضعة للتحكم لمرض مصطنع يتحول إلى "دافع من أجل التذكر". وبإمكان الطبيب أن يستثمر الفرصة لكي يعطى للأعراض معنى نقل جديد، "وأن ينجز من خلال عمل التذكر ما يريد أن يدلى به المريض من خلال فعل ما<sup>(٤٩)</sup>"، والرقابة القائمة لتجربة "التكرار" تقدم للطبيب ضمن شروط الموقف التحليلي فرصة للمعرفة وللمعالجة في أن ، والفعل في موقف النقل (والمواقف اليومية المشابهة في زمن المعالجة) يقود إلى مشاهد تعطى ركائز من أجل إعادة تكوين المشهد الأصلي للصراع الطفولي، وتكوينات الطبيب تستطيع فقط أن تحول إلى ذكريات راهنة للمريض بالقدر الذي يواجه فيه في الموقف الجدى المعلن للنقل مع نتائج فعله، ويرى بعيون إنسان آخر، ويتعلم أن يرى في الأعراض مردودات أفعاله الخاصة.

نحن انطلقنا من الأطروحة التي ترى أن حدث معرفة المريض الذي ينتجه الطبيب يجب أن يدرك كتأمل ذاتي، ومنطق واقع النقل إضافة إلى تقسيم العمل في التواصل بين الطبيب المكون وبين المريض وتحويل الفعل إلى ذكرى، كل ذلك يدعم هذه الأطروحة، والرؤية التحليلية إنما هي متممة لعملية التكون المضللة، إذ يعود الفضل فيها إلى حدث تعلم تعويضي يجعل عمليات الانقسام ذات أثر رجعي، المسألة تدور إبان ذلك حول إطلاق رموز من الاستخدام اللغوي العام من أجل تشويه له صلة باللغة الخاصة للقواعد الصالحة للتواصل من جهة، ومن أجل إزالة أذى دوافع الفعل المرتبطة بالرموز المقصاة من جهة ثانية، تمثل الكلية المفترضة التي تمزقت من خلال الانقسام تمثل من خلال نموذج الفعل التواصل المحض، وحسب هذا النموذج تصبح كل التفاعلات المعتادة وكل التفسيرات ذات النتائج الكثيرة بالنسبة لبراكسيس الحياة متاحة في كل وقت على مستوى الجهاز المستدخل للغة المتداولة غير المحدودة لتواصل عام وغير

[٤٩] المجلد العاشر ص ١٣٣ .



قسرى، حيث تكون شفافية تاريخ الحياة المتذكّرة قد أصبحت مضمونة بسيرورات التكون التى تنحرف عن هذا النموذج، (وفرويد لا يترك مجالاً للشك بأن الأحداث الاجتماعية كلها يجب أن تسير بصورة خارجة عن المؤلف بهذا المعنى ضمن شروط تطور جنسى له قمتان بكمون مقسور) ترجع إلى القمع من خلال المؤسسات الاجتماعية، هذا الأثر الخارجى يتم تعويضه من خلال دفاع نفسى داخلى لمؤسسة مقامة فى الداخل وتبقى قائمة بصورة مستديمة، وهى تؤدى بدورها إلى تسويات طويلة الأمد مع متطلبات الجزء المنقسم، التى توجد من أجل ثمن القسر المرضى وثمر الخداع الذاتى، وهذا هو أساس تكون العرض الذى من خلاله يُدفع بنص الألعاب اللغوية المعبر عن الحياة اليومية بصورة مميزة إلى المشاركة فى المعاناة، كما يحول إلى موضوع لمعالجة تحليلية ممكنة.

للتحليل نتائج علاجية مباشرة لأن التجاوز النقدى لعقبات الوعى واختراق التموضعات الخاطئة تدفع إلى تملك قطعة مفقودة من تاريخ الحياة مسترجعاً بذلك سيرورة الانقسام، لذلك فإن المعرفة التحليلية إنما هى تأمل ذاتى، ومن هنا فإن فرويد يرفض مقارنة التحليل النفسى مع التحليل الكيماوى، فتحليل وتفكيك العقد إلى أجزائها المكونة البسيطة لا يقود إلى تنوع العناصر التى يمكن لها أن تعاد وتركب نسقياً، والتعبير "التركيب النفسى" يطلق عليه فرويد ما يسميه "الهذر الفارغ" لأنه يفتقد الإنجاز النوعى للتأمل الذاتى الذى يكون فيه الإلغاء التحليلى هو التركيب الذى يمثل إعادة إنتاج وحدة فاسدة.

"يجلب لنا مريض العصاب حياة نفسية ممزقة ومتصدعة من خلال المقاومات، وفيما نحن نقوم بالتحليل ونزيل المقاومات تلتئم هذه الحياة النفسية، ونضيف إليها الوحدة الكبرى التى نسميها أناها، وكل انفعالات الغرائز التى كانت منقسمة عن هذه الأنا ومتنحية جانباً<sup>(٥٠)</sup>."

هناك ثلاث خصائص أخرى تدل على المعرفة التحليلية من حيث أنها تأمل ذاتى: هنالك لحظتان متضمنتان فيها فى وقت واحد: الدافعية الإدراكية والانفعالية، وهى نقد بالمعنى الذى يرى أن القوة التحليلية لإلغاء المواقف الدوغمائية إنما هى محايثة لهذه الرؤية، والنقد ينتهى بتغير الأساس الانفعالى - الدافعى، متلماً يبدأ عند الحاجة إلى التغير العملى، ومن أين يكون للنقد القوة التى تكسر الوعى الزائف لو لم تكن مدفوعة

[٥٠] المجلد الثانى عشر من ١٨٦ .



من خلال فرط الحماس إلى النقد، في البداية توجد تجربة المعاناة وتجربة الحاجة والمصلحة بإزالة الوضع الضاغط، المريض يزور الطبيب لأنه يعاني من أعراض يريد أن يتعافى منها - وهذا مايجب أن يحسب حسابه التحليل النفسى، غير أنه بخلاف المعالجة الطبية العادية فإن ضغط المرض وكذلك المصلحة بعودة الصحة ليسا دافعا من أجل إجراء المعالجة وإنما هما شرط من أجل نجاح المعالجة ذاتها:

"نستطيع أن نلاحظ أثناء المعالجة بأن كل تحسن فى حالة المرضى يؤخر سرعة الإنتاج ويضعف القوة الدافعة التى تدفع إلى الشفاء، غير أننا لا نستطيع أن نتنازل عن هذه القوة الدافعة... علينا أن نحرص، وهذا يبدو شديداً القسوة، على ألا تجد ألام المريض نهاية متسريعة بأي مقياس فعال، عندما تتدنى فعالية الألم من خلال تحليل الأعراض ونزع آثارها علينا أن نقيم فى مكان ما شيئاً آخر مثل عوز يثير الحساسية وإلا تعرضنا إلى الخطر فى ألا نصل إطلاقاً إلى أكثر من تحسن متواضع وغير قادر على الصمود"<sup>(٥١)</sup>.

يطالب فرويد بأن العلاج التحليلي ينبغي أن يتحقق ضمن شروط التقشف، وهو يريد منع إزالة الأعراض عن المريض أثناء سير المعالجة بصورة متسريعة من خلال إرضاء تعويض لا يحمل طبيعة المرض، فى البراكسيس الطبى العادى يبدو مثل هذا الطلب منافياً للعقل، غير أنه عقلانى فى المعالجة المرتبطة بالتحليل النفسى، ذلك لأن نجاحها لا يتعلق بتأثر العضوية المريضة الناجح تقنياً من خلال الطبيب، وإنما بمسار تأمل ذاتي للمريض، وهذا التأمل مستقر فى عالم الحركة فقط ما دامت المعرفة التحليلية تدفع ضد المقاومات الدافعية من خلال الاهتمام بالتعرف الذاتى.

هناك خصوصية أخرى تتعلق بذلك، فقد شدد فرويد بصورة مستديمة بأن المريض الذى يضع نفسه تحت المعالجة التحليلية لا يمكن أن يتصرف بالنسبة إلى مرضه كما يتصرف إزاء مرض جسدى، لذلك يجب أن يدفع بكل الوسائل كى يتأمل أحداث مرضه على أنها جزء من ذاته، وبدلاً من أن نعالج الأعراض ومسبباتها من حيث أنها خارجية، يجب على المريض أن يكون جاهزاً كى يتحمل قسطاً من المسؤولية عن مرضه، وتحدث فرويد عن هذه المشكلة كحالة مشابهة للمسؤولية عن مضمون الأحلام:

"من البدهى أن يكون المرء مسؤولاً عن انفعالات أحلامه المزعجة... و عندما لا يكون مضمون الحلم من وحى الأرواح الغريبة فلن يكون سوى قطعة منه، عندما أريد أن

[٥١] المجلد الثانى عشر ص ١٨٨.



أصنف الطموحات الموجودة في داخلي حسب مقاييس اجتماعية في طموحات جيدة أو سيئة: فعلى إذن أن أحمل المسؤولية إلى كلا النوعين، وعندما أقول مقاوماً ما هو غير معروف وغير واعى وما هو مكبوت في فإن هذه ليست أناي، عند ذلك لا أقف على أرض التحليل النفسى ولا أقبل مكتشفاته، وأستطيع أن أتعلم ما هو أفضل من خلال نقد الناس القريبين إلى ومن خلال اضطرابات أفعالي وتشوشات مشاعري. أستطيع أن أختبر بأن ما أنكره ليس موجوداً في فقط وإنما يفعل فعله أحياناً من داخلي<sup>(٥٢)</sup>.

ولأن التحليل يثقل على المريض تجربة التأمل الذاتى، فإنه يطالب "بمسؤولية أخلاقية بالنسبة إلى مضمون" المرضى، لأن الرؤية التى يقود إليها التحليل هى حقيقة بمفردها لأن أنا المريض تتعرف من جديد على أنا أخرى تتمثل من خلال المرض من حيث أنها ذاتها المغترية عنها، وتتماهى معها، كما فى جدل هيجل عن الأخلاق، تعرف المجرم فى ضحيته ماهيته المدمرة ذاته، إنه تأمل ذاتى يتعرف من خلاله الطرفان المنفصلان تجريباً الكلية الأخلاقية المدمرة من حيث أنها الأساس المشترك فيما بينهما، وبالتالي يعودان من خلال ذلك إلى هذا الأساس، المعرفة التحليلية هى قبل كل شىء رؤية أخلاقية لأن وحدة العقل النظرى والعقل العملى لم يتم تجاوزها فى حركة التأمل الذاتى.

والخاصية الأخيرة للتحليل تؤكد هذه السمة، والمطلب بأن لا أحد يحق له أن يمارس التحليل إلا إذا كان قد خضع سابقاً إلى تحليل تعليمى يتطابق على ما يبدو مع متطلبات التأهيل الطبية العادية، أو على المرء أن يتعلم المهنة التى يريد أن يمارسها، غير مطلب الوقاية من أخطار التحليل "البدائى" يتطلب أكثر من الإعداد الكافى، على أنه مطلوب من المحلل أن يلعب دور المريض من أجل أن يحرر نفسه بالتالى من الأمراض التى عليه فيما بعد أن يعالجها، هذا الوضع الشاذ يثير الاستغراب:

"لن يزعم أحد بأن، أحداً غير جدير بأن يكون طبيباً للأمراض الداخلية إذا لم تكن أعضاؤه الداخلية سليمة، على العكس من ذلك يستطيع المرء أن يجنى بعض الميزات إذا كان مهتداً مثلاً بمرض السل عندما يتخصص فى معالجة مثل هذا المرض<sup>(٥٣)</sup>."

[٥٢] المجلد الأول ص ٥٦٧.

[٥٣] المجلد السادس عشر ص ٩٢.



غير أن الموقف التحليلي يخفى في الحقيقة أخطاراً ليست من النمط الذى يوجد فى الممارسة الطبية فى المجالات الأخرى - "منابع أخطاء من التماثل فى الشخصية، فالطبيب يمكن أن يعاق فى عمله التفسيرى تبعاً للتحليل النفسى، كما يمكن أن لا يهتدى إلى التكوينات الصحيحة إذا كان هو ذاته يسقط ضمن قسر الدوافع غير الواعية، مخاوفه الخاصة على مريضه، أو إذا لم يتمكن من إدراك أساليب تصرف ذلك المريض:

"ليس من الضرورى أن يعاق الطبيب المصاب بأمراض الرئة أو القلب، لا من تشخيص الأمراض الداخلية ولا فى معالجتها، طالما بقى مالكاً قدرته الإنجازية، فى حين يتعرض المحلل فعلياً إلى الإعاقة نتيجة للشروط الخاصة بالعمل التحليلي وذلك من خلال نواقصه التى تمنعه من الإدراك الصحيح لظروف المريض وفن الاستجابة لها بطريقة تخدم الهدف الذى يرمى إليه<sup>(٥٤)</sup>."

فى موقع آخر يرجع فرويد هذا الوضع إلى "لحظة خاصة ملازمة للموضوع"، حيث أن المسألة فى علم النفس لا تدور كما هو الحال فى الفيزياء حول الأشياء التى يمكنها أن توقظ فقط اهتماماً علمياً بارداً<sup>(٥٥)</sup>. لا يتصرف الطبيب فى موقف التحويل تأملياً، فهو يستقى كثيراً من تفسيره بمقدار ما يأخذ منهجياً دور الشريك: يحول وسواس التكرار إلى مطابقة تحويلية، يصون التحويلات المزدوجة ويكون متمكناً فى الوقت ذاته، وفى اللحظة المناسبة كل ارتباط المريض بذاته، وفى ذلك كله يجعل الطبيب من نفسه أداة للمعرفة، لكن ليس من خلال إلغاء ذاته، وإنما من خلال المزج المراقب لها<sup>(٥٦)</sup>.

[٥٤] المجلد السادس عشر ص ٩٤.

[٥٥] المجلد الثانى عشر ص ١٢٧.

[٥٦] التحكم الذاتى المكتسب من خلال التحليل التعليمى ليس فقط ضرورياً من أجل المحافظة وتغيير نموذج التفاعلات، و يضمن فيها مسافة أكيدة، ويعتبر نموذج التفاعلات حسب خطة مرسومة. وأهم من ذلك هى الحالة التى يمكن أن يرتفع فيها المريض إجمالاً إلى مرحلة التأمل الذاتى التى يواجهها الطبيب فيها. التأمل الذاتى ليس حركة منفردة، وإنما ترتبط بالمشاركة بين الذات للتواصل اللغوى مع آخر ما، الوعى الذاتى يتأسس فى النهاية على قاعدة الاعتراف المتبادل. عندما يسمح الطبيب بفك المريض من موقف التحويل، ويحرره كائناً مستقلة، عند ذلك يجب أن تأخذ الذات موقفاً بالنسبة إلى بعضها البعض، يعرف فيه المريض المحرر بأن هوية الأنا إنما هى ممكنة فقط من خلال هوية الآخر الذى يعترف به.



لقد وضع فرويد فى المرحلة الأخيرة من تطوره الافتراضات الأساسية فى التحليل النفسى فى إطار نموذج بنية **Strukturmodell**<sup>(٥٧)</sup>، وتضافر المستويات الثلاثة: الأنا **Ich**، الهو **Es** والأنا الأعلى **Über ich** يمثل العلاقة الوظيفية للجهاز النفسى، وأسماء المستويات الثلاثة لا تتطابق تماماً مع الفهم الأساس الميكانيكى لبنية الحياة النفسية، على الرغم من أن هذه المنظمات ينبغى أن يستفاد منها فى شرح أساليب عمل الجهاز النفسى، لا يعود الفضل فى تسميات التكوينات المفهومية: أنا، وهو والأنا الأعلى، مصادفةً إلى تجربة التأمل، فقد نُقلت لاحقاً إلى إطار مرجعية متموضع وأُعيد تفسيرها من جديد، وقد اكتشف فرويد وظيفة الأنا فى العلاقة مع المستويين الآخرين: الهو والأنا الأعلى من خلال تفسير الأحلام وفى خلال المناقشة التحليلية وبالتالى من التفسير النوعى للنصوص المشوهة والمتقطعة، وهو يؤكد "بأن نظرية التحليل النفسى بكاملها قد بُنيت بالفعل عبر إدراك المقاومة التى يبديها لنا المريض أثناء محاولتنا جعل لواعيه واعياً بالنسبة إليه<sup>(٥٨)</sup>". إذ تتجلى فى المقاومة مقدرة خاصة على الدفاع يجب أن تدرك من زاويةٍ ما سواءً على مؤسسة المقاومة أو على المادة ذاتها الخاضعة إلى المقاومة والمكبوتة.

المقاومة تعنى: تعطيل الوعى، نحن نحسب حساب مجال **sphäre**، ومجال ما قبل الوعى المعطى فى أفق الوعى، والقابل للحضور فى كل وقت، الذى هو موصول مع التواصل اللغوى ومع الأفعال، وهو يحقق معيار الرأى العام، وهذا يعنى: معيار قابلية الإبلاغ: سواءً أكان ذلك فى كلمات أم فى أفعال، بالمقابل فإن ما هو غير واعى محروم من التواصل العام، وما دام يعبر عن نفسه فى رموز وفى أفعال، فإنه يتجلى كعرض، وتحديدأً كتقطيع وتشويه لنص الألعاب اللغوية المعتادة فى الحياة اليومية، يدل كل من تجربة المقاومة والتشويه النوعى للعلاقات الرمزية، بصورة متكاملة على الشئ ذاته: على ما هو غير واعٍ، الذى هو مكبوت وتحديدأً ممنوع من الإبلاغ الحر، والذى يتسلل من جهة ثانية بطريقة ملتوية إلى الأحاديث العامة وإلى الأفعال القابلة للملاحظة، ويخترق بالتالى الوعى: القمع والإثارة هما لحظتان اثنتان "الكبت".

[٥٧] الأنا والهو - المجلد الثالث عشر ص ٢٢٥ - الكف، العَرَض والخوف - المجلد الرابع عشر ص ١١١  
نتيجة جديدة للمحاضرات حول المدخل إلى التحليل النفسى - المجلد الخامس عشر - مبدأ التحليل النفسى - المجلد السابع عشر ص ٦٢ وما بعدها.

[٥٨] المجلد الخامس عشر ص ٧٤.



انطلاقاً من تجارب تواصل الطبيب مع مريضه استقى فرويد مفهوم اللاواعي من ضرورة نوعية لاختلال التواصل المرتبط باللغة المتداولة، وكانت المسألة إضافة إلى ذلك بحاجة إلى نظرية لغة لم تكن قد وجدت بعد، حتى أنها لم تنجز في يومنا هذا إلا في مبادئها العامة، وإن كانت قد وجدت بصورة متواصلة ملاحظات غنية الدلالة، يختلف النوع البشري عن الحيوان من خلال أن:

"التعقيد الذي يمكن من خلاله أن تكتسب الأحداث الداخلية في الأنا نوعية الوعي، وهذا هو من صنيع وظيفة اللغة التي توحد مضامين الأنا مع بقايا تذكر الإدراكات البصرية وبصورة خاصة السمعية منها، وانطلاقاً من هنا يمكن أن ينبه المحيط المدرك للقشرة الخارجية من الداخل في مدى شديد الاتساع، كما يمكن للأحداث الداخلية مثل مسارات التطور وأحداث التفكير أن تدخل إلى ساحة الوعي، إذ يتطلب الأمر إعداداً خاصاً يحسم الأمر بين الإمكانيتين الاثنتين، وهو ما يسمى باختبار الواقع، مساواة إدراك واقع (عالم خارجي) أصبحت ملغاة، الأخطاء التي تحدث بسهولة الآن في الحلم بصورة منتظمة تسمى هلوسات<sup>(٥٩)</sup>."

وظيفة اللغة التي يضعها فرويد في هذا الموقع نصب عينيه تمثل تثبيت أحداث الوعي من خلال أن "الداخل" يُشد إلى الرموز فيما يأخذ "الخارج" وجوده، على أساس هذه الوظيفة من الممكن أن تنسف عقبة إنجازات العقل الحيوانية فيما تحول السلوك المكيف إلى فعل أداتي، يشاطر فريد المفهوم البرغماتي للفكر كفعل اختبار "كإختبار...؟ بطاقة تفريغ منخفضة<sup>(٦٠)</sup>". عبر الرموز اللغوية يمكن لسلسلة أفعال بديلة أن تنفذ عن طريق المحاولة أو عن طريق الاحتمال والإمكان، ولهذا فإن اللغة تشكل أساس إنجازات الأنا التي تنطلق فيها المقدرة على اجتياز اختبار الواقع، وهذا الاختبار يصبح إلزامياً من جهة ثانية بالمعنى الصارم للكلمة بعد أن تكون الحاجات قد ارتبطت بهلوسة، مع الاستباقات اللغوية للإشباع والتي تم تعرفها من حيث أنها حاجات متعينة ثقافياً، فقط في وسيلة اللغة يتبين إرث التاريخ الطبيعي لقوة الدافع التشكيلية المنحازة إلى الاتجاه اللبدي والعدواني، فضلاً عن أنها غير محددة، لأنها محررة من حركية الموروث الذي يظهر في شكل حاجات مفسرة، على المستوى الأنثروبولوجي تمثل

[٥٩] المجلد السابع عشر ص ٨٤.

[٦٠] المجلد الرابع عشر ص ١٤.



متطلبات الغريزة من خلال تفسيرات وبالتالي من خلال إشبعات رغبة هلوساتية، ولأن القوة العارمة للبيدو والمتطلبات العدوانية من أجل التأكيد الذاتى للأفراد وللنوع من طبيعة معيقة للوظيفة، لذلك فإنها تصطدم مع الواقع، مستوى الأنا الذى يختبر الواقع يجعل هذه الصراعات قابلة للتكهن وهو يتعرف أية انفعالات غريزية يمكن أن تسبب مواقف خطيرة فى الوقت الذى تحرض فيه على الأفعال، وأية صراعات خارجية لا يمكن تجنبها، والأنا تتعرف مثل هذه الانفعالات الغريزية بصورة غير مباشرة على أنها أخطار، فهى تجيب بالخوف وبتقنية مقاومة الخوف، فى الحالات التى لا يمكن أن يحل فيها الصراع بين الرغبة والواقع من خلال التدخل فى هذا الواقع، لا يبقى شىء سوى الهرب، ولكن عندما لا يقدم الموقف العادى فرصاً للهروب لدى فائض ثابت فى تخيل الرغبة عبر إمكانيات الإشباع الواقعى، عند ذلك تتوجه تقنية مقاومة الخوف من الواقع بوصفه منبع الأخطار المباشر أو يتجه ضد متطلبات الغريزة المتماهية كمنبع خطر غير مباشر:

"يبدو واضحاً أن حدث المقاومة (ضمن النفسى) مشابه للهروب الذى تتملص الأنا من خلاله من واحد من الأخطار التى تهدد من الخارج، ذلك أن الهدف يمثل محاولة هروب من أحد أخطار الغريزة"<sup>(٦١)</sup>.

هذه المحاولة التى ترمى إلى إدراك حدث المنع الداخلى على أنه نموذج استجابة الهروب من شأنها أن تقود إلى صياغات تتفق بصورة مفاجئة مع الإدراكات الهرمنوطيقية لتحليل النفسى: الأنا الهاربة التى لا تستطيع أن تتملص من الواقع الخارجى عليها أن تخفى ذاتها أمام ذاتها، والنص الذى تفهم فيه الأنا ذاتها فى موقف ما، ينقى لذلك من تمثلات متطلبات الغريزة غير المرغوب فيها، ويخضع إلى الرقابة، تماهى القسم المقصى من النفس مع الذات يتم إنكاره، ويصبح بالنسبة إلى الأنا حياً، ويشير إلى الهوى، وهذا يصح أيضاً بالنسبة إلى تمثلات الهوى على مستوى العلاقة الرمزية المنقاة، بالنسبة إلى الأعراض.

الحدث الذى أصبح عرضاً من خلال الكبت يُزعم الآن وجوده خارج منظمة الأنا ومستقلاً عنها، ليس وحده فحسب وإنما أيضاً كل ما يصدر عنه يتمتع بالأفضلية ذاتها، يمكن للمرء أن يقول: بأن هذه الخارجانية Exterritorialität وحيثما تلتقى، تداعياً مع تنظيم الأنا يصبح من

[٦١] المجلد الرابع عشر ص ١٧٦.



الضروري التساؤل فيما إذا كانت هذه تسحب هذا التنظيم إلى ذاتها وتوسع من مداها مع هذا الربح على حساب الأنا، المقارنة الموثوقة من قبلنا تنظر إلى العرض على أنه جسم غريب من شأنه أن يصون دونما توقف ظاهرات التنبيه والاستجابة في الدائرة التي استقر فيها، على أنه يمكن أن يحدث أن معركة المقاومة ضد الانفعال الغريزي غير المحبب تحسم بتكون العرض، وإلى المدى الذي نراه، فإن ذلك يتبدى في أصدق حالاته لدى التحويل الهستيري، غير أنه في القاعدة يكون المسار شيئاً آخر، بعد الفعل الأول للكبت تأتي خاتمة طويلة ولا منتهية، المعركة ضد إثارة الدافع تجد استمراريتها في المعركة ضد العرض<sup>(٦٢)</sup>.

معركة المنع الثانوية ضد الأعراض تبين بأن حدث الهروب الداخلي الذي تخفي فيه الأنا نفسها عن نفسها، بأن تستبدل عدواً خارجياً من خلال مشتقات الهو التي حيدت لتصبح أجساماً غريبة.

هروب الأنا أمام نفسها ذاتها إنما هو عملية تنفذ على اللغة وبها، وإلا لكان من غير الممكن أن نجعل حدث المنع هرمونطيقياً ذا مفعول رجعي على طريق التحليل اللغوي، لقد حاول فرويد أن يجعلنا ندرك بأن فعل الكبت في الإطار الألسني إنما هو استبدال تصورات اللغة التي تمثل الغريزة، إبان ذلك ينطلق من المسلمة التي ترى:

"ما يميز فعلياً تصوراً ما أو فكرة ما عن تصور آخر أو فكرة أخرى يقوم على أن التصور الأول يبقى متحققاً طبقاً لمادة ما غير معروفة، فيما يضاف الارتباط مع تصورات الكلمة في الحالة الأخيرة... السؤال: كيف يصبح شيء ما موعى؟ وربما كان أكثر إصابة للهدف أن نسأل: كيف يمكن لشيء ما في أن يكون ما قبل الوعي؟ أما الجواب فيمكن أن يكون: من خلال الارتباط مع تصورات الكلمة المناسبة<sup>(٦٣)</sup>."

إن التمييز بين تصورات الكلمة وبين التصورات الخالية من الرموز إنما هو إشكالي مثل الافتراض بأن أساساً لغوياً يمكن أن تتحقق فيه هذه التصورات المستبدلة من قبل اللغة. إضافة إلى ذلك ليس من الصواب أن نرى حسب أية قواعد ينبغي أن ترتبط التصورات غير الواعية مع بقايا الكلمات، إن لم يكن حسب القواعد النحوية، من هذه

[٦٢] المجلد الرابع عشر ص ١٢٥ .

[٦٣] المجلد الثالث عشر ص ٢٤٧ .



النقطة يبدو إخفاق نظرية لغة متطورة بادياً للعيان، ويبدو لي الأمر أكثر معقولية أن ندرك فعل الكبت على أنه إطلاق تفسيرات الحاجة ذاتها، فلفة الحلم المنزوعة من القواعد النحوية والمشحونة بالصور تعطي مرتكزات لمثل هذا النموذج الإقصائي، وربما يكون هذا الحدث بمثابة تكوين لاحق خاص بالنفس الداخلية لمقولة محددة للعضوية التي كان تأثيرها عقلانياً في الأزمنة البعيدة: نبذ، نفى وعزل المجرم عن الرابطة الاجتماعية التي تقاسمه اللغة، ومع انقسام الرموز المفردة عن التواصل العام، يكون من الممكن أن يتموضع في الوقت ذاته تخصيص مضمون معانيها،<sup>(٦٤)</sup> على أن العلاقة المنطقية للغة مشوهة مع اللغة العامة تبقى محافظاً عليها، ذلك أن الترجمة من اللغة العامة الخاصة تبقى ممكنة - وفي هذا تكمن فعالية التحليل اللغوي لمن هو قيد المعالجة.

لقد نتج التكون المفهومي للأنا وللهو عن تفسير تجارب المحلل مع "مقاومة" المريض، ولقد أدرك فرويد حدث المقاومة على أنه بالضد في التأمل، وبالتالي من حيث أنه حدث مشابه للهروب من خلاله تخفى الأنا نفسها أمام ذاتها، وهو ES يمثل من ثم التسمية بالنسبة إلى جزء من الذات مقصى خارجاً من خلال المقاومة، في حين تمثل "الأنا" المرحلة التي تؤدي مهمة اختبار الواقع ومهمة رقابة الغريزة، عن طريق هذا التمييز البنيوي بدا أنه يمكن تغطية هذا البنيان من حيث أنه اللاوعي والوعي (وما قبل الوعي)، وعندما يمكن تسمية عمل الوعي لتأمل لا واعٍ، عند ذلك يجب أن يتحول حدث التأمل المعاكس من الوعي إلى اللاوعي، والآن تدل التجربة السريرية ذاتها التي انطلقت منها تكوينات الأنا والهو، بأن فاعلية مؤسسة المقاومة لا يمكن أبداً أن تكون بالضرورة واعية، وإنما تسير في أغلب الأحيان بدون وعي وهذا ما يلزمنا على استدخال مقولة الأنا الأعلى "Über Ich".

"العلامة الموضوعية للمقاومة تتمثل في أن خواطرها تخفق أو تبتعد عن الموضوع المعالج، فهي تستطيع أن تتعرف على المقاومة أيضاً ذاتياً من حيث أنها تستشعر احساسات محرجة عندما تقترب من الموضوع، غير أن هذه العلامة الأخيرة يمكن أن تُحذف، ومن ثم نقول للمريض أننا نستخلص من سلوكه بأنه الآن موجود في حالة المقاومة، وهو يجب بأنه لا يعرف شيئاً عن ذلك، و يلاحظ فقط ما تثقل به عليه

[٦٤] لقد أطلق ألفريد لورنسر مفهوم الكبت كتشويه للغة المتداولة عن طريق اللغة الخاصة وذلك استناداً إلى مثال فرويد الخاص عن فوبيا الخيول، لورنسر: سيرورة الفهم في عملية التحليل النفسي مخطوطة.



الخواطر، وهذا يظهر بأنه كان لدينا الحق، غير أن مقاومته كانت غير واعية كذلك ما هو مكبوت والذي نعمل على إزالته. كان يمكن للمرء أن يطرح السؤال: من أى قسم من الحياة النفسية تنطلق مثل هذه المقاومة غير الواعية؟ والمبتدئ فى التحليل النفسى سوف يسارع إلى إعطاء الجواب، إنها مقاومة اللاوعى، إنها إجابة مزدوجة المعنى ولا لزوم لها، إذا كان المقصود أن المقاومة تنطلق من المكبوت، علينا أن نقول بالتأكيد كلا. علينا قبل كل شيء أن نعترف للمكبوت بقوة دافعة قوية، إنه نزوع شديد لاختراق الوعى، المقاومة لا يمكن أن تكون إلا تعبيراً عن الأنا التى نفذت الكبت فى زمن ما وتريد أن يبقى دونما مس، وهكذا أدركنا الأمر دائماً فى السابق أيضاً، ومنذ أن قبلنا افتراضياً بمنظمة فى الأنا من شأنها أن تمثل المتطلبات الطاردة والمقيدة، الأنا الأعلى، نستطيع أن نقول بأن الكبت إنما هو فعل هذه الأنا الأعلى، فهى إما أن تنفذه ذاتياً وإما أن تقوم بذلك الأنا المطيعة لها والعاملة بإمرتها<sup>(٦٥)</sup>.

التكيف الذكى مع الواقع الخارجى الذى تقيمه الأنا لاختبار الواقع يماثل تملك الأدوار الاجتماعية على الطريق عبر المطابقة مع الذات الأخرى، التى تمثل أمام الطفل التوقعات المقبولة اجتماعياً، من خلال استدخال هذه التوقعات تتكون الأنا الأعلى على أساس غرس وإقامة موضوعات حب معطاة فى الأنا، تسمح تجسيدات اختيارات الموضوع المعطاة بنشوء مؤسسة الوجدان وبترسخ المتطلبات القمعية للمجتمع ضد متطلبات الغريزة العنيفة والحافلة لهذا السبب بالصراع والمتماهية خطراً وذلك فى بنية الشخصية ذاتها، الأنا الأعلى هى سلطة اجتماعية ممتدة إلى النفس الداخلية، والأنا لا تمارس وظيفة الرقابة على الغريزة إلا تحت حماية الأنا الأعلى، وما دامت تتصرف على أنها عضو تنفذى للأنا الأعلى فإن المقاومة تبقى غير واعية، ومن هنا فإن الكبت يختلف عن السيطرة الواعية على الغريزة، فأنا الطفل التابعة أضعف من أن تحقق انجازات مقاومة بالطرق المناسبة والفعالة انطلاقاً من قدرتها الخاصة، وهكذا يقام فى ذاته مؤسسة تجبر الأنا على الهروب من أمام ذاتها مع ذات القوة الموضوعية، مثلاً تواجهها على الجانب الآخر وكنتيجة للكبت مشتقات الهو، من حيث أنها موضوعية.

[٦٥] المجلد الخامس عشر ص ٧٤.



ويبدو أن استدخال معايير المنع إنما هو حدث مرحلة مشابهة مثل مقاومة الدوافع غير المرغوبة<sup>(٦٦)</sup>، وهذا ما يعلل قرابة الأنا الأعلى مع الهو، حيث يبقى الاثنان غير واعين، بطبيعة الحال يتم كل من حدث الاستدخال والمقاومة بعضهما البعض: ففي الوقت الذي تقمع فيه هنا اجتماعياً دوافع الفعل غير المرغوبة والتي تنتمي إلى الأنا كتخيل رغبات، تطبع هناك على الأنا المشاكسة اجتماعياً دوافع فعل مرغوبة من الخارج، والاستدخال يسمح لحدث المقاومة بأن يقارن بأن هذا الاستدخال يمنع مناقشة الأوامر التي قد تحدث لغوياً، غير أن هذا المنع لا يرتبط مع تشويه لغوى خاص، يشدد فرويد في هذا المجال على:

“أن الأنا الأعلى لا يمكن أن تنكر نشأتها مما هو مسموع، إنها جزء من الأنا وتبقى متاحة للوعى من قبل تصورات الكلمة (المفاهيم والمجردات) غير أن طاقة السيطرة تقدم إلى مضامين الأنا الأعلى، ليس من قبل الإدراك السمعي، الدرس أو القراءة، وإنما من قبل المصادر في الهو<sup>(٦٧)</sup>.”

ويبدو أن نوعاً من إضفاء القداسة على بعض القضايا يتحقق من خلال الارتباط مع دوافع فعل لبيدوية مكبوتة، وهكذا تصبح الرموز التي تعبر بواسطتها أوامر الأنا الأعلى، ليست غير متاحة مباشرة إلى التواصل العام، مع أنها كقضايا أساسية متحدة لبيدوياً ومحصنة ضد الاعتراضات النقدية، وهذا ما يعلل ضعف الأنا التي تختبر الواقع في مقابل سلطة الأنا الأعلى الحاكمة، التي تبقى معها الأنا متحدة على قاعدة اللغة المشتركة وغير المقطعة الأوصال.

من شأن اشتقاق نموذج البنية من تجارب الموقف التحليلي أن يشد المقولات الثلاث: الأنا، الهو والأنا الأعلى إلى المعنى النوعي لتواصل يتعاون فيه الطبيب والمريض بهدف إطلاق عملية كشف ودفع المريض باتجاه التأمل الذاتى، لذلك ليس بدون معنى أن نصف العلاقة ذاتها التي يجب أن نعود إليها لشرح الأنا، والهو والأنا الأعلى، وذلك بمساعدة نموذج البنية الذي تبينناه من جهته، غير أن فرويد يقوم بذلك، فهو يفسر عمل

[٦٦] انطلاقاً من دراسة الميلانخوليا يتناول فرويد التذكر مثل الميكانيكية التي من خلالها يقام في الداخل موضوع حب كان قد أغمض من شأنه، وهكذا يمكن أن تبقى من ثم مطابقة محافظاً عليها عندما يجب إزالة إنشاء الموضوع، والحالة النموذجية للاستدخال هي إقامة موضوعات الوالدين المعطاة في الداخل والذي تتولاه الأنا الأعلى ارتباطاً بالإلغاء العادى للموقف الأوديبى.

[٦٧] المجلد الثالث عشر ص ٢٨٢.



الطبيب في التعبيرات النظرية لنموذج البنية، لذلك يبدو التواصل الذي كان قد وصف ضمن وجهات نظر التقنية التحليلية، قابلاً للإدراك نظرياً، في الحقيقة لا يحتوى العرض النظرى على أى عنصر يتجاوز الوصف السابق للتقنية، لأن لغة النظرية تحوى محمولات أساسية يجب أن يتم تبينها فقط بالرجوع إلى العرض ما قبل النظرى للتقنية، ولغة النظرية أفقر من اللغة التى وصفت فيها التقنية، وهذا يصح على التعبيرات التى تعود إلى المعنى النوعى للتحليل، وهذا يعنى أن ما أصبح غير واعى يتحول إلى الوعى الذى يُقدّم إلى الأنا، حيث أن الانفعالات المكبوتة تُلاحظ وتُنقَد، ذلك أن الذات المنقسمة لم تعد قادرة على تحقيق أى تركيب<sup>(٦٨)</sup>، فى نموذج البنية لا تكون مؤسسة الأنا مجهزة بالمقدرة التى يتم التوجه إليها مع تلك التعبيرات، تمارس الأنا وظائف التلاؤم الذكى والرقابة على الغريزة، غير أن الإنجاز النوعى الذى يكون منه إنجاز دفاع السلب فقط، مفقوداً: التأمل الذاتى.

يميز فرويد جيداً بين الإزاحة كحدث أولى وبين التصعيد، والتصعيد هو إزاحة تتم تحت رقابة الأنا، وهو يميز تشبيهاً بين المقاومة من حيث أنها استجابة غير واعية وبين السيطرة العقلانية على الغريزة، فهى مقاومة ليس فقط بتوسط الأنا، وإنما تحت رقابتها، غير أن حركة التأمل التى تحول وضعاً إلى وضع آخر، والجهد المحرر للنقد الذى يحول الوضع المرضى للقسر ولخداع الذات إلى وضع الصراع المتجاوز والتصالح مع اللغة المقصاة، لا يظهر على مستوى ما وراء علم النفس ضمن وظائف الأنا، إنها مسألة ذات خصوصية: نموذج البنية ينكر مصدر المقولات الخاصة فى سيرورة الكشف.

[٦٨] المجلد السابع عشر ص ١٠٦ وما بعدها.







## ١١- سوء الفهم العلموى لما وراء علم النفس حول منطق التفسير العام

يعترف فرويد فى عرضه الذاتى بأن اهتمامه العلمى كان موجهاً فى سنوات شبابه " أكثر العلاقات الإنسانية فيها إلى المواضيع الطبيعية"، ولم يكن يستشعر محبة خاصة بالنسبة إلى موقع الطبيب وفاعليته، لا فى تلك المرحلة المبكرة من نشاطه، ولا حتى فى المراحل المتأخرة، علماً بأن الطالب الجامعى يجد "راحة ورضى تامين" فى الفيزيولوجيا، ولقد عمل ست سنوات فى مختبر "أرنست بروكه" منشغلاً بأسئلة حول علم نسج الجهاز العصبى<sup>(٦٩)</sup>، ويمكن أن تكون ازدواجية الاهتمام هذه قد أدت إلى أن فرويد قد أسس فى الحقيقة علماً إنسانياً جديداً، وإن كان رأى فيه بصورة مستديمة علماً طبيعياً، أكثر من ذلك ففى اتكائه على الفيزيولوجيا العصبية التى تعلم فيها أن يعالج أنثروبولوجيا أسئلة ذات أهمية وحضور مناهج علوم طبيعية - طبية، يستعير فرويد النماذج المحددة من أجل تكوين النظرية، وفى هذا المجال لم يتطرق الشك إليه بأن علم النفس إنما هو علم طبيعى<sup>(٧٠)</sup>، الأحداث النفسية يمكن أن يجعل منها موضوعات بحث تماماً مثل الأحداث الطبيعية القابلة للملاحظة<sup>(٧١)</sup>، والتكوينات المفهومية ليس لها أهمية فى علم النفس أكثر من أى علم طبيعى آخر، لأن الفيزيائى لا يعطى أية معلومة عن طبيعة الكهرباء وإنما يستخدم الكهرباء، كما أن عالم النفس لا يتناول "الفريزة" من حيث أنها مفهوم نظرى، ومن هنا فإن التحليل النفسى جعل من علم النفس علماً مستقلاً:

"الفرضية التى نتبناها بوجود جهاز نفسى ممتد مكانياً مركب قصدياً ومتطور من خلال حاجات الحياة، من شأنه أن يعطى فقط ظاهرة نشوء الوعى ضمن شروط معينة وفى موقع محدد، منحتنا الإمكانية فى أن نقيم علم النفس على قاعدة مشابهة مثل أى علم طبيعى آخر وليكن ذلك الفيزياء<sup>(٧٢)</sup>."

[٦٩] المجلد التاسع عشر ص ٢٤.

[٧٠] "إذا لم تكن كذلك فماذا بإمكانها أن تفعل" المجلد السابع عشر ص ١٤٣.

[٧١] المجلد الخامس عشر ص ١٧١.

[٧٢] المجلد السابع عشر ص ١٢٦ وكذلك ص ٨٠.



لا يخلج فرويد من نتائج هذه المساواة بين التحليل النفسى وبين العلوم الطبيعية، وهو يرى من حيث المبدأ أنه من الممكن أن يأتى يوم يحل فيه الاستخدام الدوائى للكيمياء الحيوية محل التطبيق العلاجى للتحليل النفسى، والفهم الذاتى للتحليل النفسى كعلم طبيعى يعمل على خلق نموذج الاستفادة التقنية من المعلومات العلمية، عندما يتبدى التحليل ظاهرياً فقط على أنه تفسير نصوص، ويؤدى فعلياً إلى جعل تحكم تقنى فى الجهاز النفسى، عند ذلك لن يكون مستغرباً التصور أن تأثير علم النفس سيكون ذات يوم أكثر فاعلية إذا ما استبدلناه عن طريق تقنيات المعالجة الحديثة:

"يمكن أن يعلمنا المستقبل كيف نؤثر عن طريق المواد الكيماوية الخاصة فى مقادير الطاقة وتوزيعها فى الجهاز النفسى... حالياً لا يمكن أن نوصى بأفضل من تقنية التحليل النفسى<sup>(٧٣)</sup>".

هذه الجملة تدل على أن الموقف التقنى للتحليل لا يتفق إلا مع نظرية حلت من الإطار المقولاتى للتأمل الذاتى، واستبدلت من قبل نموذج بنية مناسب لسيرورات التكون من خلال نموذج توزيع الطاقة، ما دامت النظرية طبقاً لمعناها تبقى عائدة إلى إعادة تكوين قطعة مفقودة من تاريخ الحياة وبالقالى إلى التأمل الذاتى فإن استخدامها لا بد أن يكون بالضرورة عملياً، وهى تؤثر فى إعادة تنظيم التفهم الذاتى للأفراد المبدعين اجتماعياً، ذلك التفهم المتكون طبقاً للغة المتداولة والذى يوجهه الفعل، فى هذا الدور لا يمكن للتكنولوجيات -التي تستقى بالمعنى الصارم من العلوم التجريبية أن تحل محل التحليل النفسى، ذلك لأن الفارماكولوجيا النفسية تحقق تغيرات فى الوعى بقدر ما تتحكم بوظائف العضوية البشرية، كما تتحكم بسيرورات الطبيعة الموضوعة، وتجربة التأمل التى ينتجها الكشف هى بالمقابل الفعل الذى من خلاله تتحلل الذات من الدور الذى أصبحت فيه موضوعاً، هذا الإنجاز النوعى يجب أن يثقل على الذات نفسها، و لذلك لا يمكن إيجار تعويض عنها، حتى و لا تكنولوجيا، عندما تخدم التقنية شيئاً ما آخر، لإعفاء الذات من إنجازاتها الخاصة.

انطلاقاً من النماذج المعروفة لدور العصبونات فى الفيزيولوجيا العصبية المعاصرة وضع فرويد فى سنواته الأولى مشروع علم نفس ما لبث أن ابتعد عنه سريعاً<sup>(٧٤)</sup>، كان

[٧٣] المجلد السابع عشر ص ١٠٨.

[٧٤] الأجزاء الثلاثة التى أرسلها فرويد فى تشرين أول (أكتوبر) ١٨٩٥ إلى فليس ثم نشرها لأول مرة ١٩٥٠ فى ملحق لمجلد الرسائل "من بدايات التحليل النفسى" لى. يوس: حياة وأعمال سيغموند فرويد. برن ١٩٦٠ المجلد الأول ص ٤٣٨ و ما بعدها.



فرويد يأمل في هذه الفترة من حياته أن يكون باستطاعته تأسيس علم النفس بصورة مباشرة كعلم طبيعى وتحديداً كقسم خاص من فيزيولوجيا الدماغ المبنية لاحقاً من جانبها على أساس الميكانيك، وسيكون من المفروض في هذا العلم أن يعرض "الأحداث النفسية كحالات متعينة كمياً لأجزاء مادية قابلة للشرح"<sup>(٧٥)</sup>. مقولات من مثل التوتر، وخيبة الأمل، الانفعال والكف تعود إلى توزيع الطاقة في الجهاز العصبى، وإلى مسارات حركة العصبونات التى يتم تصورها حسب ميكانيك الأجسام الصلبة، هذا البرنامج الفيزيائى أسقطه فرويد من حسابه لصالح منطلق سايكولوجى بالمعنى الضيق، وهذا المنطلق يحتفظ ثانية باللغة الفيزيولوجية العصبية، وإن كان يجعل محمولاتها الأساسية متاحة بصورة صامتة لإعادة تفسير عقلى، تصبح الطاقة طاقة غريزة لا يمكن قول شىء حول أساسها الجسدى، الكف، تفريغ مخزون الطاقة وآلية توزيعها ينبغى أن يعمل حسب نموذج نسق موسع ميكانيكياً، غير أنه يجب أن يتنازل عن أى تموضع مكانى.

"الفكرة الموضوعية التى بتصرفنا ترتبط بالموضوعة Lokalität النفسية، نحن نريد أن نضع جانباً أن الجهاز النفسى الذى تدور المسألة حوله إنما هو معروف لدينا كجهاز تشريحي، ونريد أن نتجنب الإغراء الذى يدعونا إلى أن نعين التموضع النفسى تشريحياً، نحن نبقى على الأرضية السايكولوجية ونفكر فى أن نفى بالمطلب الذى يرى بأننا نتصور الآلة التى تكون فى خدمة الإنجازات النفسية، كما نتصور ميكروسكوباً أعد تركيبه سلفاً، أو جهازاً فوتوغرافياً أو ما إلى ذلك، الموضوعة النفسية تماثل من ثم مكاناً ما ضمن جهاز تظهر عليه وحدة من المراحل السابقة للصورة، فى حالة المجهر والمنظار تكون هذه معروفة جزئياً، مواقع أو أمكنة لا يقع فيها أى قسم قابل للإدراك من الجهاز، أن نطلب المعذرة لعدم اكتمال هذه الصورة أو كل الصور المشابهة، أرى فيه شيئاً ناقلاً، هذه التشابهات ينبغى أن تدعمنا فى المحاولة التى نقوم فيها من أجل شرح تعقيد الإنجاز النفسى من حيث أننا نحلل هذه الإنجازات ونلحق الإنجازات المفردة بالأجزاء المختلفة للجهاز"<sup>(٧٦)</sup>.

"نحن نتصور الجهاز النفسى كآلة مركبة من عناصر عدة نريد أن ندعو أجزائها المكونة مستويات أو أنساقاً إذا ما أردنا أن نغفل العيانية، عند ذلك يكون التوقع بأن

[٧٥] يوس، المصدر السابق ص ٤٤٤.

[٧٦] المجلدان الثانى والثالث ص ٥٤١.



هذه الأنساق ربما كان لها توجه مكاني ثابت مقابل بعضها البعض، مثلما توجد أنساق من عدسات مختلفة خلف بعضها البعض في المنظار، إذا أخذنا المسألة بما يكفى من الصرامة فإننا لسنا بحاجة إلى وضعية تنظيم مكاني فعلاً للأنساق النفسية، ويكفيها عندما تُنجز خلال أحداث نفسية معينة، سلسلة في الأنساق التي تتحرك في تتابع زمني محدد من الانفعال<sup>(٧٧)</sup>.

يجري فرويد إلحاقات أساسية بين التجارب الذاتية وبين مسارات الطاقة المتصورة موضوعياً، ينتج التمتع عن تراكم الانفعال حيث يفترض أن تكون شدة الانفعال متناسبة مع كمية الطاقة: وعلى العكس من ذلك تنشأ اللذة لدى تصريف طاقة مختزنة أى من خلال تخفيض الانفعال، وحركات الجهاز يتم تنظيمها من خلال الاتجاه نحو تجنب تكديس الانفعال<sup>(٧٨)</sup>، إن إلحاق التعبيرات العقلية (مثل غريزة، انفعال، تمنع، لذة، رغبة) بالأحداث الفيزيائية (كمية الطاقة، توتر الطاقة، شحن الطاقة، تفريغها، النسق، الاتجاه نحو دفع الطاقة خارجاً) تكفى لأن تحل مقولات الوعى واللاوعى التي كان قد تم اكتسابها من التواصل بين الطبيب والمريض، من نسق مرجعية التأمل الذاتي وأن تنقلها إلى نموذج توزيع الطاقة:

"يمكن أن يكون التمنى الأول الإشغال الهلوسى للتذكر الإشباعى، غير أن هذه الهلوسة تتبدى، إذا لم تضبط حتى الاستنفاد، وكأنها غير نشيطة لكي تحقق انتهاء الحاجة، أى اللذة المرتبطة بالإشباع، وهناك فاعلية ثانية ضرورية - فاعلية نسق آخر طبقاً لطريقتنا في التعبير - التي لا تسمح بأن انشغال التذكر يصل إلى الإدراك ومن هناك يمسك بالقوى النفسية، وإنما تقود الانفعال المنطلق من منبه الحاجة إلى طريق ملتوية من شأنه أن يغير في النهاية العالم الخارجى عبر الحركية الإرادية، بحيث يملك إدخال الإدراك الواقعى لموضوع الإشباع، إلى هذا الحد نكون قد تتبعنا بعيداً ترسيمة الجهاز النفسى، والنسقان الاثنان هما بداية ما نضعه في الجهاز المتكُون بصورة كاملة<sup>(٧٩)</sup>.

نشر فرويد سنة ١٨٩٥ دراسات حول الهستيريا بالتعاون مع بروير، وقد شُرحت في هذا العمل ظاهرات باتالوجيَّة طبقاً لنموذج تم تصوره فيما بعد، تحت التنويم

[٧٧] المجلدان الثانى والثالث ص ٥٤٢ .

[٧٨] المجلدان الثانى والثالث ص ٦٠٤ .

[٧٩] المجلدان الثانى والثالث ص ٦٠٤ .



المغناطيسي تعرفت إحدى مريضات بروير، إلى أن أعراضها تتعلق بمشاهد تعود إلى تاريخ حياتها السابقة، كانت قد كبتت فيها انفعالات قوية، وكان يمكن لهذه الانفعالات أن تدرك على أنها كميات طاقة قابلة للإزاحة أغلقت أمامها السبل العادية للتفريغ، لذلك كان لا بد من أن تُستخدم بصورة شاذة، وإذا انطلقنا من السايكولوجيا فإن هذا العرض سينشأ من خلال احتقان انفعال ما، يمكن عرضه في نموذج وأيضاً كنتيجة لتحول كمية طاقة منعت من التصريف، أما الطريقة العلاجية التي مارسها بروير فكانت تهدف إلى "توجيه مقدار الانفعال المستخدم للمحافظة على العرض، والذي سار على الطرق الخاطئة لينحصر هناك، إلى الطرق العادية حيث يمكن أن يصل إلى التصريف (التنفيس)<sup>(٨٠)</sup>"، لقد تعرف فرويد سريعاً على سلبيات التنويم المغناطيسي وتبنى بدلاً منه تقنية التداعي الحر، التحليلية والقاعدة الأساس تصوغ شروط احتياط خالي من القمع يوضع فيه "الموقف الجاد" وبالتالي تعطيل ضغط الجزاءات الاجتماعية و أن يكون بقدر الامكان خارج أى تأثير طيلة التواصل بين الطبيب والمريض.

الانتقال من التقنية القديمة إلى الحديثة إنما هو أمر جوهري، وهو لا ينتج من صميم اعتبارات علاجية وإنما من الرؤية المبدئية، ذلك أن ذاكرة المريض المعرفة تسلسلياً وعلاجياً يجب أن تؤدي إلى تملك واعى لنقطة مكبوتة من تاريخ الحياة لا يستطيع التحرير التنويمى للوعى أن يخترق بشكل نهائى عقبات التذكر وأن يتلاعب بأحداث الوعى ولا يُحال إلى الذات نفسها، ألقى فرويد جانباً بتقنية بروير لأن التحليل ليس بضرورة طبيعة موجهة، وإنما حركة تأمل ذاتى على مستوى المشاركة بين الطبيب والمريض عن طريق اللغة المتداولة، وهذا ما أنجزه فرويد بصورة خاصة فى الدراسة المذكورة حول، "التذكر، التكرار والعمل المتواصل"، وهو يتناول فى نهاية الدراسة ذاتها حركة التأمل الذاتى تلك التى تنتج ضمن شروط القاعدة الأساس التحليلية، حسب نموذج بروير القديم، وتحديدأ التذكر من حيث أنه تنفيس:

"يمكن أن يصبح هذا العمل المتواصل للمقاومات فى البراكسيس مهمة شاقة بالنسبة لمن يخضع إلى التحليل واختبار تحمل بالنسبة إلى الطبيب، غير أنه يمثل تلك القطعة من العمل التى لها التأثير الأكبر الذى يغير المريض، والذي يميز المعالجة التحليلية المحصورة من خلال الكبت، الذى من دونه تبقى المعالجة بالتنويم المغناطيسى بلا تأثير<sup>(٨١)</sup>".

[٨٠] المجلد الرابع عشر ص ٤٦.

[٨١] المجلد العاشر ص ١٣٦.



فرويد لم يحالفه النجاح لأنه منذ البداية يبقى أسير التفهم الذاتى العلموى، وأسير موضوعية تعود راجعة دونما توسط من مرحلة التأمل الذاتى إلى الوضعية **Positivismus** المعاصرة طبقاً لنموذج ماخ، وتتخذ لذلك صفةً فظة، وبصورة مستقلة عن بيوغرافيا العمل بأكمله يمكن إعادة تكوين طريق الضلال المنهجى على النحو التالى، المقولات الأساس للنظام العلمى الجديد، التكونات المفهومية، والافتراضات حول العلاقات الوظيفية للجهاز النفسى وحول آلية نشوء الأعراض وآلية حل أشكال القسر المرضية - هذا الإطار الميتاسايكولوجى تم تطويره بالدرجة الأولى من تجارب الموقف التحليلى ومن تفسير الأحلام، هذا الاستخلاص يحمل معنى طرائقى وليس فقط معنى سايكولوجيا البحث، هذه المقولات وهذه العلاقات لم تُكتشف بالتالى فقط ضمن شروط معينة لتواصل محمى نوعياً، وهى لا يمكن أن تشرح مستقلة عن ذلك، شروط هذا التواصل هى شروط إمكانية المعرفة التحليلية بالنسبة إلى الشريكين الاثنين الطبيب والمريض سواء بسواء، ربما كان هذا التضمن موجوداً فى ذهن فرويد عندما وضع عنوانا الشهرة للعمل التحليلي، وذلك "أن البحث والمعالجة يتطابقان تماماً فى هذا التضمن"<sup>(٨٢)</sup>، عندما يكون الإطار المقولاتى للتحليل النفسى كما برهنا انطلاقاً من نموذج البنية الخاصة به، مرتبطاً طبقاً لمنطق العلم مع شروط تفسير نصوص مشوهة ومقطعة الأوصال، التى ينخدع بها المؤلفون أنفسهم، كما تبقى النظرية مرتبطة بعلاقة مع التأمل الذاتى.

المحاولة وحدها تقدم البديل الذى يعيد صياغة فرضيات التحليل النفسى فى إطار مقولات علم تجريبى صارم، وهكذا تكون النظريات مصاغة من جديد فى إطار علم نفس تعليمى مكون سلوكياً، ومن ثم خاضعة إلى الإجراءات العادية للاختبار، وأكثر مشقة هى محاولة إعادة بناء نموذج شخصية تتكون طبقاً لعلم نفس الأنا ومؤسسة من جانب ديناميك الغريزة، مع وسائل الوظيفة الجديدة من حيث أنه نسق ينظم ذاتياً، فى كلتا الحالتين يمكن الإطار النظرى الجديد من فاعلية المفاهيم، وفى كلتا الحالتين يطالب هذا الإطار باختبار الفرضيات المستخلصة ضمن شروط تجريبية *experimentell*، لقد افترض فرويد دون أن يعلن ذلك بأن ما وراء علم النفس الذى أتى به، والذى يفك نموذج البنية من أساس التواصل بين الطبيب والمريض ويقيم الارتباط نهائياً مع نموذج توزيع الطاقة، ويمثل صياغة صارمة من هذا النوع بدلاً من ذلك انطلاقاً من العلوم التجريبية.

[٨٢] المجلد الثامن ص ٢٨٠ .



لا يقيم فرويد بطبيعة الحال علاقة حرة من ازدواجية المشاعر مع ما وراء علم النفس الذى ينعته فى بعض الأحيان على أنه "شعوذة"<sup>(٨٣)</sup> فى ازدواجية المشاعر هذه يمكن أن يكون شىء من الشك مخبأ فى قوام هذا العلم، ذلك الشك الذى يدحضه فرويد بكل قوة، وفرويد خدع نفسه، ذلك أن علم النفس ما دام يتفهم ذاته من حيث أنه علم تجريبى صارم لا يستطيع أن يرضى بنموذج يتمسك باستخدام لغوى فيزيائى دون أن يؤدى جدياً إلى افتراضات قابلة لأن تكون عملياتية، نموذج توزيع الطاقة ينتج فقط ما فى ذاته كما لو أن الأقوال المعبرة عن التحليل النفسى تعود إلى تحولات الطاقة القابلة للقياس، غير أنه لم تختبر تجريبياً أية واحدة من الأقوال حول العلاقات الكمية، التى تم استنباطها ضمن وجهة نظر اقتصاد الغريزة، لقد تم إدراك نموذج الجهاز النفسى من حيث أن الأحداث التى ينشئ ما وراء علم النفس أقوالاً عنها، ويدفع قابلية الملاحظة إلى التداعى لغوياً، لم يكن بالإمكان الفكك منها، كما لا يمكن أن يحدث ذلك مستقبلاً.

يمكن أن تقول بأن فرويد لم يكن على علم تام وبما يكفى من الوضوح بالمدى المنهجى لهذا التقييد، لأنه رأى فى موقف المناقشة التحليلى عملاً ذا طبيعة شبه تجريبية، كما أدرك لهذا السبب قاعدة التجربة السريرية على أنها تعويض كافٍ عن الاختبار الذى تؤديه التجربة، والاعتراض بأن التحليل النفسى لا يسمح بإقامة برهان تدعمه التجربة يواجهه فرويد بما يدل عليه علم الفلك الذى لا يستطيع أن يقيم التجارب حول الأجسام السماوية فى حين يقتصر مجال عمله على الملاحظة<sup>(٨٤)</sup>، غير أن الفرق بين الملاحظة المعتمدة فى علم الفلك والملاحظة الخاصة بالمحادثة التحليلية هو أن الانتفاء شبه التجريبى لشروط المنطلق هناك تسمح بملاحظة متحكم بها لأحداث كانت ولا زالت موضوع تكهن، فى حين نفتقد هنا مستوى مراقبة نجاحات الفعل الأداة إجمالاً<sup>(٨٥)</sup>، فضلاً عن أننا نجده ممثلاً من خلال مستوى مشاركة التفاهم حول معنى رموز غير مفهومة، إذا كان فرويد يتمسك دونما تردد بالمحادثة التحليلية من حيث أنها قاعدة التجربة الوحيدة، ليس فقط بالنسبة إلى تطور ما وراء علم النفس، وإنما بالنسبة إلى صدقية النظرية ذاتها، فإن ذلك يكشف من جهة ثانية عن وعى بالحالة الفعلية لهذا العلم، يجب أن يدرك فرويد بالتأكيد أن التحقيق المنطقى لبرنامج "علم طبيعى" أو إذا كنا صارمين لبرنامج علم نفس معتمد على علم سلوك، لا بد أن تتم التوضيح بالهدف الذى يعود الفضل إليه وحده فى وجود التحليل النفسى: أعنى بذلك هدف الكشف،

[٨٣] المجلد السادس عشر ص ٦٩.

[٨٤] المجلد الخامس عشر ص ٢٣.

[٨٥] أو ما يشبه الفعل. الاختبار إنما هو بديل عن المقاربة الفعلية لشروط المنطق.



الذى تبعاً له ينبغي أن تتكون الأنا Ich من الهو Es، إلا أن فرويد لم يتخل عن هذا البرنامج، ولم يدرك ما وراء علم النفس كما يمكن أن يكون فى نسق مرجعية التأمل الذاتى وحده: أى كتفسير عام لسيرورات التكون.

وسيكون من المعقول أن نخصص اسم ما وراء علم النفس **Metapsychologie** بالنسبة إلى الافتراضات الأساس التى تعود إلى العلاقة الباتالوجية للغة المتداولة وللتفاعل التى يمكن أن تعرض فى نموذج بنية مؤسس من زاوية نظرية اللغة، إبان ذلك لا تدور المسألة حول نظرية تجريبية، وإنما حول ما بعد نظرية **Metatheorie** أو أفضل من ذلك حول ما بعد هرمنوطيقا **Metahermenentik** تبين شروط إمكانية المعرفة التحليلية النفسية، من شأن ما وراء علم النفس أن يطلق منطق التفسير فى موقف المناقشة التحليلي، وإلى هذا المدى يقف هذا العلم على السوية ذاتها التى تقف عليها علوم الطبيعة وعلوم الروح، وهو يتأمل مثل تلك العلوم الإطار الترنسندنتالى للمعرفة التحليلية بوصفها العلاقة الموضوعية لسيرورات البحث المنظمة، وهذا يعنى فى الوقت ذاته دراسة سيرورات الاستقصاء الذاتى فى مرحلة التأمل الذاتى، لا يمكن أن يوجد بطبيعة الحال، بخلاف منطق العلوم الطبيعية وعلوم الروح شيء ما مثل المنهجية التى تعرضها المضامين المادية، ذلك لأن بنية علاقة المعرفة مع بنية الشيء المراد معرفته، إنما هى الشيء ذاته، وإدراك موقف النقل من حيث أنه شرط المعرفة الممكنة إنما يعنى فى الوقت ذاته إدراك العلاقة الباتالوجية، بسبب المضمون المادى فإن القضايا النظرية التى نريد أن نحتفظ بها لما وراء علم النفس ليست قضايا عرفت بكونها ما بعد نظرية، وبالكاد فصلت عن التفسيرات الغنية المضمون تجريبياً لسيرورات التكون المنحرفة ذاتها، ومن الأكيد أنه يوجد فرق فى المرحلة المنهجية: التفسيرات العامة إنما هى متاحة للاختبار التجريبى مباشرة مثل النظريات الخاصة بالعلوم التجريبية على قاعدة تجارب مختلفة، فى حين تنشأ المسلمات الأساس لما بعد الهرمنوطيقا حول الفعل التواصلى وتشوه اللغة وباتالوجيا السلوك من التأمل اللاحق فى شروط المعرفة الممكنة الخاصة بالتحليل النفسى، كما يمكن أن يعترف بصدقيتها أو إخفاقها بصورة غير مباشرة طبقاً لنجاح مقولة كاملة لسيرورات البحث.

على مستوى التأمل الذاتى يمكن لمنهجية العلوم الطبيعية أن تكشف علاقة نوعية للغة وللعمل الذاتى، بينما تكشف منهجية علوم الروح مثل ذلك بين اللغة والتفاعل، وأن تتعرف علاقة موضوعية فى دورها الترنسندنتالى، ما وراء علم النفس يعالج علاقة أساسية وبالتالي العلاقة بين تشوه اللغة وبين باتالوجيا السلوك، وهو يشترط مسبقاً



وإبان ذلك نظرية اللغة المتداولة التي تتمثل مهمتها في إيضاح الصدقية المشتركة للرموز، وكذلك التوسط اللغوى للتفاعلات على أساس الاعتراف المتبادل، وتقرب إلى الأذهان التعود الاجتماعى على علم نحو الألعاب اللغوية من حيث أنها حدث يخص أفراداً بعينهم، ولأن بنية اللغة طبقاً لهذه النظرية تعين فى وقت واحد اللغة وبراكسيس الحياة، فإن دوافع الفعل منظوراً إليها على أنها احتياجات مفسرة لغوياً، لا تمثل قوى فاعلة تحرض من الخلف وإنما أهداف قائمة ذاتياً ومتوسطة رمزياً، وفى الوقت ذاته متشابكة تبادلياً.

مهمة ما وراء علم النفس الآن هي ان تثبت أن الحالة العادية إنما هي حالة حدية لبنية دوافع تتعلق فى الوقت ذاته بتفسيرات حاجة متواصلة عموماً، مثلما هي مكبوتة و لها خصوصية، والرموز المنقسمة وكذلك الدوافع المكبوتة تطلق قواها من فوق رؤوس الذات وتُفسر من الإشباعات البديلة والتمييزات المعوضة، وبهذه الطريقة تشوه نص الألعاب اللغوية للحياة اليومية وتجعل ذاتها بادية للعيان مثل اضطراب التفاعلات المترسخة: من خلال القسر والكذب ومن خلال العجز عن مطابقة التوقعات التي جعلت ملزمة اجتماعياً، مقابل الدوافع الواعية تكتسب الدوافع غير الواعية لذلك لحظة رجوع الدافع المحرك خلفاً لما هو غريزى، لأن القوة الدافعة سواء أكانت تلك المتبناة فى المنظومات الاجتماعية للمحافظة على الذات الجمعية، أو تلك التى لا يتم امتصاصها فيها، وإنما يجرى قمعها، وتسمح بالتعرف بوضوح على الاتجاهات اللبديية والعدوانية، لذلك فهي نظرية غريزة ليست سهلة المنال. وعلى مثل هذه النظرية أن تتحرر من الموضوعية الخاطئة، إن مفهوم الغريزة الذى يرجع إلى السلوك الحيوانى قد تم استقاؤه بصورة خاصة من ما قبل التفهم لعالم بشرى مختزل، ولكن مفسر طبقاً للغة المتداولة، ببساطة من مواقف الجوع، الحب والكره، هذا الربط مع بنى معنى عالم الحياة بقدر ما يمكن أن يكون أساسياً، لا يخسره مفهوم الغريزة المنقول رجوعاً مما هو حيوانى إلى الإنسان، إنها أهداف مطوية أو منحرفة عكست ذاتها من الدوافع الواعية إلى الأسباب فيما يخضع الفعل التواصل إلى سببية العلاقات التى تنمو طبيعياً، إنها سببية القدر وليست سببية الطبيعة، لأنها تسيطر من خلال الوسائل الرمزية للروح- لهذا السبب يمكن أن تفسر فقط من خلال قوة التأمل.

من خلال عمل "ألفريد لورنتسر" الذى يتناول تحليل أحداث ديناميك الغريزة على أنه تحليل لغوى بمعنى هرمنوطيقاً الأعماق<sup>(٨٦)</sup>، أصبحنا فى وضع يسمح لنا بأن ندرك

[٨٦] ألفريد لورنتسر - سيرورة الفهم فى عملية التحليل النفسى - مخطوطة.



تماماً الآلية الحاسمة للباتالوجيا اللغوية Sprachpathologie إضافةً إلى آلية تشكيل بنى الفعل وبنى اللغة الداخلية وآلية تفككها التحليلي، التحليل اللغوي الذي يفسر دوافع غير واعية في الأعراض كما يفسر من المواقع المخربة ومن القطع المجزأة لنص ما، المعنى المكبوت من خلال الرقابة، يتجاوز البعد المتوهم ذاتياً للفعل القصدي، وهو ينطلق من اللغة ما دامت في خدمة التواصل وتتقدم إلى الطبقة الرمزية التي فيها تخدم الذات نفسها باللغة، وتفصح في الوقت نفسه ذاتها، ولهذا السبب فإن التحليل يتلازم مع علاقات سببية تنشأ في الوقت الذي تستجيب فيه اللغة، ما دامت قد منعت من التواصل العام من خلال القمع بقسر متمم، وتحول الوعي كما الفعل التواصل إلى قوة طبيعية ثانية، الحدود النهائية هي في العادة تجارب مرضية لمشهد طفولة من جهة، ومن جهة ثانية هي تزييف الواقع الفعلي المؤيد ضمن وسواس التكرار وأساليب في السلوك غير عادية، يتحقق حدث المقاومة الأصلي في موقف صراع طفولي على أنه هروب من شريك متفوق، كما يسحب التفسير اللغوي لدافع الفعل المقاوم من التواصل العام، من خلال ذلك تبقى العلاقة النحوية للغة العمومية دون مس، في حين تُضفي الخصوصية على أجزاء من المضمون المعنوي semantisch. على أن تكون العرض إنما هو تعويض عن رمز له أهمية مختلفة، والرمز المنقسم لا يكون بذلك قد سقط تماماً من العلاقة مع اللغة العامة؛ إذ أصبحت هذه العلاقة النحوية سرية، وهي تستقي قوتها من خلال أنها تشوش منطق الاستخدام اللغوي العام عن طريق تطابقات خاطئة من حيث المعنى، يترابط الرمز المكبوت مع سوية النص العام حسب قواعد قابلة للفهم موضوعياً و ناتجة عن الظروف المحسوبة لتاريخ الحياة، ولكن ليس حسب القواعد المشتركة بين الذات. ولهذا السبب لا يكون إخفاء المعنى العرضي واضطراب التفاعل المتماثل معه مفهوماً لا بالنسبة إلى الآخرين ولا بالنسبة إلى الذات نفسها، وهو لا يصبح مفهوماً إلا على مستوى المشاركة بين الذات التي يجب أن تنجز قبل كل شيء بين الذات كأنا Ich وبين الهو Es، وهو لن يتحقق إلا عندما يخترق المريض والطبيب تأملياً عقبة التواصل، وهذا ما يصبح سهلاً من خلال موقف التحويل، لأن الفعل غير الواعي يبقى بلا جدوى بالنسبة للطبيب، ذلك أن الصراع المتكرر سوف يرتد على المريض، ويتم تعرفه بمساعدة تفسير المحلل، ويواجه في علاقة ما مع مشاهد التكرار خارج التحليل، وفي النهاية يمكن إرجاعه إلى المشهد الأولى، إعادة التكوين هذه تفك التطابقات الخاطئة للتعبيرات الخاصة باللغة الشائعة عن طريق معاني لغوية خاصة، وتقرب إلى الأذهان العلاقة النحوية المخبأة بين الرمز المنقسم وبين النص العام المشوه من جهة الأعراض، العلاقة النحوية بين الرموز اللغوية وطبقاً لجوهرها تتجلى طبقاً لطريقة تمظهرها كعلاقة سببية



بين أحداث تجريبية وبين سمات شخصية مترسخة<sup>(٨٧)</sup>، والتأمل الذاتى يتجاوز هذه العلاقة حيث يختفى التشوه اللغوى الخاص مثل الإشباع التعويضى العرَضى لدوافع الفعل المكبوتة والمتاحة الآن للرقابة الواعية.

يسمح نموذج المستويات الثلاثة للأنَا، والهُوَ والأنَا الأعلى بعرض نسقى لبنية التشوه اللغوى ولباتالوجيا السلوك، وفى هذا النموذج يتاح تنظيم الأقوال ما بعد الهرمنوطيقا، التى من شأنها أن تجلو الإطار المنهجى فى الوقت الذى يتم فيه تجريبياً تطوير التفسيرات الغنية المضمون لسيروورات التكون، وعلينا أن نميز هذه التفسيرات العامة عن الإطار الخاص بما وراء علم النفس، إنها تفسيرات التطور الطفولى المبكر (ونشوء الأساس الدافعى والتأهيل الموازى لوظائف الأنَا) وهى تخدم بحل الحكايات التى يجب أن تشكل الأساس فى كل حالة منفردة من حالات تاريخ الحياة من حيث أنها ترسيمة تفسير يمكنها إيجاد المشهد الأصيل للصراع المتجاوز وتجعل آليات التعلم، التى يحسب فرويد حسابها (اختبار الموضوع، المطابقة مع المثال، غرس موضوعات حب معطاة) ديناميك نشوء بنى الأنَا مفهومة على مستوى التفاعل المتوسط رمزياً، وآليات الدفاع تتدخل فى هذه السيروورة ما دامت المعايير الاجتماعية، متجسدة فى توقعات أشخاص ذوى علاقات أولية، وتواجه الأنَا الطفولية بقوة غير محتملة، وتُفسر على الهروب ضد ذاتها وإلى تموضع ذاتها فى الهُو، تتحدد سيروورة تكون الطفل من خلال مشكلات يرتبط حلها، فيما إذا كانت عملية التنشئة الاجتماعية اللاحقة تثقل بارتهان الصراعات غير المنجزة وبوظائف الأنَا المقيدة، وتُقاد بذلك من خلال موقع منطلق متحدد مسبقاً إلى تراكم أشكال الانخداع وتراكم القسر والإخفاقات أو فيما إذا كان يمكن انطلاقة نسبية لهوية الأنَا.

تشتمل تفسيرات فرويد العامة على افتراضات حول نماذج تفاعل مختلفة للطفل وأشخاصه المرجعيين الأوائل، وحول صراعات مماثلة وأشكال تجاوز الصراع، وحول بنى الشخصيات المنتجة من هذه الأشكال خلال عملية التنشئة الاجتماعية فى زمن مبكر، تمثل من جانبها قوى محركة بالنسبة إلى تاريخ الحياة اللاحق وتسمح بتكهنات مشروطة، ولأن سيروورات التعلم تتحقق فى مسارات الفعل التواصلى، يمكن للنظرية أن تأخذ شكل قصة تعرض سردياً التطور الديناميكى النفسى للطفل كمسار حدث (فعل/أو سلوك): مع توزيع أدوار نموذجى، وصراعات أساس ظاهرة تتابعياً، نماذج

[٨٧] الفصل الذى يجريه "ماكينتر" (اللواعى، ١٩٦٨ ص ٨٢ وما بعد) بين الدوافع والسبب يجعل هذه العلاقة غير مفهومة.



تفاعل متكررة مع أخطار، أزمات، حلول، مع انتصارات وهزائم، ولأن الصراعات من جهتها تدرك ضمن وجهة نظر المقاومة، كما تدرك بُنى الشخصيات طبقاً لما وراء علم النفس حسب علاقة الأنا، والهو والأنا الأعلى فإن ذلك التاريخ يُعرض تخطيطياً على أنه سيرورة تكون تسير عبر مراحل التموضع الذاتى ولها هدفها فى الوعي الذاتى لتاريخ حياة جرى تملكها تأملياً.

وحده ما وراء علم النفس المشروط يسمح بتعميم نسقى لما يمكن أن يبقى على أنه تاريخي. فهو يقدم جملة من المقولات والافتراضات الأساس تمتد إجمالاً إلى علاقات تشوه اللغة وبياتالوجيا السلوك، التفسيرات العامة المطورة فى هذا الإطار إنما هى نتيجة تجارب سريرية متنوعة ومتكررة: لقد تم استقائها حسب الطريقة المرنة للأسبقيات الهرمنوطيقية المؤكدة دائرياً غير أن هذه التجارب تقع تحت الاستباق العام لترسيمة سيرورات التكون المضطربة، يضاف إلى ذلك أن تفسيراً حالماً يتطلب حالة "ما هو عام" سيسحب من تلك الطريقة الهرمنوطيقية للتصحيح المتواصل لما قبل التفهم من النص، لقد ترسخ التفسير العام بالتمايز مع الاستباق الهرمنوطيقى لعلماء اللغة، وبالتالي عليه أن يثبت جدارته طبقاً للتكهنات المستنبطة، مثل أية نظرية عامة، عندما يقدم التحليل النفسى صفحة من الحكايات التى يمكن أن تكمل على متنها سيرورات تكون مقطوعة وصولاً إلى تاريخ كامل، فإن التكهنات المستقاة بمساعدتها تعمل على خدمة إعادة تكوين الماضى: غير أنها تبقى فرضيات وبالتالي يمكن أن تكون مخففة.

يعين التفسير العام سيرورات التكون كنتيجة منطقية بديلة للحالات النسقية حسب شروط المنطق، يمكن للتغيرات الهامة والخاصة بتاريخ التطور أن تُحلل بالكامل فى ارتباطها بالمنظومة، علاقة تاريخ الحياة القصدية: موضوعياً، التى تصبح متاحة فقط من خلال التأمل الذاتى، لا تكون وظائفية فى الفهم العادى، الأحداث الأساسية هى أحداث دراما، فهى لا تظهر ضمن وجهة النظر الأداتية لتنظيم وسائل العقلانية الهادفة أو وجهة نظر السلوك الملائم، العلاقة الوظيفية تُفسر حسب نموذج خشبة المسرح: فالأحداث الأساسية تظهر كأجزاء من علاقة التفاعلات التى يتحقق من خلالها "معنى" ما، هذا المعنى لا نستطيع أن نمثله مع أهداف تشتق طبقاً لنموذج الحرف، التى تتحقق من خلال الوسائل، والمسألة لا تدور حول مقولة المعنى المأخوذة من دائرة وظائف الفعل الأداتى مثل المحافظة على حالة نسقية ضمن شروط خارجية متبدلة، المسألة تدور حول معنى يبنى ذاته على الرغم من أنه لا يقصد ذلك، من خلال الفعل التواصلى ويتجلى تأملياً فى تجربة متصلة بتاريخ الحياة، وهكذا ينكشف "المعنى" فى



مسار الدراما، وفي سيرة التكون الخاصة نجد أنفسنا وقد أصبحنا بطبيعة الحال الممثلين والنقاد، وفي النهاية يجب أن يكون بإمكان معنى الحدث أن يأتي بالنسبة إلينا نحن المنخرطين في دراما تاريخ الحياة، نقدياً إلى الوعي، يجب على الذات أن يكون بإمكانها سرد تاريخها الخاص وإدراك المعوقات التي وقفت في طريق التأمل الذاتي، ولا يمكن الوصول إلى الوضع النهائي لسيرة التكون إلا عندما تتذكر الذات تطابقتها واغتراباتها، تموضعاتها المقسورة والتأملات المكتسبة، من حيث الطرق التي تأسست عليها هذه الذات، وحده تاريخ تطور الطفولة المبكرة المعم نسقياً والمؤسس بمقتضى ما وراء علم النفس، مع أشكال التطور النموذجية، يضع الطبيب في الوضع الذي يسمح له بأن يركب المعلومات المستقاة بصورة مجزأة ومقطعة الأوصال في محادثة التحليل، ذلك أنه يعيد تكوين ثغرات التذكر، وأن يكون بإمكانه استباق تجربة التأمل فرضياً، حيث يكون المريض غير قادر على خوضها، وهو يتصور اقتراحات تفسير لتاريخ لا يستطيع المريض سرده: بطبيعة الحال لا يمكن التحقق فعلياً من صحة هذه الاقتراحات إلا من خلال أن المريض يتقبلها، ويسرد تاريخه الخاص بمساعدتها، أما حالة التفسير فتثبت جدارتها فقط نتيجة للاستمرار الناجح لسيرة التكون المقطوعة.

التفسيرات العامة لها وظيفة خاصة بين الذات الباحثة وبين مجال الموضوع المبحوث، ففي الوقت الذي تشتمل فيه النظريات على أقوال حول مجال موضوع ما، تبقى بالنسبة إليه مجرد أقوال خارجية، فأما صدقية التفسيرات العامة فتتعلق بأن الأقوال حول مجال الموضوع يجب أن تُطبق من قبل "الموضوعات" وبالتالي من قبل الأشخاص المعنيين ذاتهم على ذاتهم، المعلومات الخاصة بالعلوم التجريبية العادية لها معنى فقط بالنسبة إلى المشاركين في سيرة البحث، ومن ثم بالنسبة إلى أولئك الذين يستخدمون هذه المعلومات؛ في كلتا الحالتين تُقاس صدقية المعلومات فقط على مستويات الحسم والإلزام التجريبي، فهي تعرض معارف تمت تجربتها من خلال تطبيق الحقيقة الفعلية على الموضوعات، إلا أنها لا تصح بطبيعة الحال إلا من أجل النوات، أما الرؤى التحليلية بالمقابل فلا تتمتع بالصدق إلا بعد أن يكون قد تم قبولها من قبل المحلل من حيث أنها معارف، لأن الإحكام التجريبي للتفسيرات العامة لا يتعلق بالملاحظة المتحكم بها ويتواصل متبادل بين الباحثين، وإنما فقط بالتأمل الذاتي المحقق وبالتواصل المتبادل بين الباحث و"موضوعه".



قد يعترض أحد ما بالقول بأن الصدقية التجريبية للتفسيرات العامة مثلها مثل صدقية النظريات العامة يتم تعيينها من قبل تطبيقات متكررة على شروط انطلاقة واقعية، وأن هذه الصدقية ما دامت قد حظيت بالبرهان فإنها أصبحت ملزمة بالنسبة إلى الذات جميعاً التي تكون المعارف متاحة لها، هذه الصياغة الصحيحة تغطي الفرق النوعي: ويبقى تطبيق المسلمات على الحقيقة الفعلية في حال اختبار النظريات من خلال الملاحظة (وبالتالي في دائرة وظائف الفعل الأداتي) قضية الذات الباحثة، في حال اختبار التفسيرات العامة من خلال التأمل الذاتي (وبالتالي في إطار تواصل بين الطبيب والمريض) يتحول الاستخدام إلى تطبيق ذاتي لموضوع البحث المشترك في سيرورة المعرفة، يمكن لسيرورة البحث أن تؤدي فقط عبر تحول في الاستقصاء الذاتي للمريض إلى معلومات تمتلك الصلاحية، والنظريات لا تصدق إلا إذا كانت صالحة بالنسبة إلى الجميع الذين يمكن أن يحتلوا موقع الذات الباحثة، أما التفسيرات العامة فتملك صلاحيتها عندما تصلح بالنسبة إلى الذات الباحثة وبالنسبة إلى الجميع الذين يمكن أن يحتلوا موقعها بالمقدار ذاته الذي يتعرف فيه ذواتهم أولئك الذين جعلوا موضوعاً لتفسيرات مفردة، لا يمكن للذات أن تستقي معرفة من موضوع ما دون أن تكون هذه المعرفة قد أصبحت معرفة موضوع ويكون الموضوع قد تحرر من خلالها ليصير ذاتاً.

هذا التشكيل ليس بغريب، كل تفسير صائب بما في ذلك ما يخص علوم الروح إنما هو ممكن فقط في لغة مشتركة بين المفسر وموضوعه، ذلك لأن هذا التفسير ينتج من جديد مشاركة تفاهم مختلفة، ومن هنا يجب أن تمتد صدقيته لتشمل الذات والموضوع، بطبيعة الحال لدى موقع الفكرة بالنسبة إلى التفسيرات العامة لسيرورات التكون نتائج لا نجدها في التفسيرات الخاصة بعلوم الروح، التفسيرات العامة تتقاسم مع النظريات العامة المطلب اللاحق بالسماح بإيضاحات سببية وبتكهانات مشروطة، لكن بخلاف العلوم التجريبية الصارمة لا يتمكن التحليل النفسي من الوفاء بهذا المطلب على أساس فعل واضح منهجي لمجال موضوع من مستوى الأقوال النظرية، ولهذا نتائج بالنسبة إلى بناء لغة التفسير أولاً، ثم بالنسبة إلى شروط الاختبار التجريبي ثانياً وأخيراً بالنسبة إلى منطق الشرح ذاته ثالثاً.

مثل التفسيرات بصورة إجمالية، تبقى التفسيرات العامة أسيرة بُعد اللغة المتداولة، فهي من الناحية النسقية قصص تعميمية، لكنها تبقى تاريخية، والعرض التاريخي يستخدم الأقوال السردية، وهي تدعى سردية لأنها تعرض الأحداث من حيث أنها



عناصر قصص<sup>(٨٨)</sup> نحن نشرح حدثاً ما سردياً عندما ندلل على الكيفية التي تكون فيها الذات متورطة في قصة ما، في كل قصة تظهر أسماء أفراد لأن المسألة تدور بصورة مستديمة حول تغيرات حال ذات ما أو مجموعة من الذوات التي تفهم بعضها البعض على أساس الانتماء المشترك، على أن وحدة القصة تمنح من خلال هوية أفق توقع قابل لأن يكون ملكاً لهذه الذوات، القصة تخبر بالتالي عبر التأثير الذي يغير الحال لأحداث تم اختبارها ذاتياً، وتدخل في عالم الحياة لتأخذ أهمية بالنسبة إلى الذوات الفاعلة، وهذه الذوات بدورها يجب أن يكون بإمكانها فهم ذاتها وفهم عالمها في مثل هذه القصص، الأهمية التاريخية للأحداث ترجع تضمناً ودائماً إلى علاقة المعنى لتاريخ حياة متماسك من خلال هوية الأنا أو علاقة معنى تاريخ جمعي متعين من خلال هوية مجموعة، ولذلك يبقى العرض السردى مشدوداً إلى اللغة المتداولة: لأن تأملية Reflexivität اللغة المتداولة وحدها تمكن من الإبداع بشكل لا محيد عنه عما هو فردى في التعبيرات العامة<sup>(٨٩)</sup>.

كل قصة إنما هي قصة من نوع خاص لأنها تمثل علاقة مفردنة، وكل عرض تاريخي يتضمن مطلب الفرادة المطلقة، ويجب بالمقابل على كل تفسير عام أن يكسر هذا القيد التاريخي على الرغم من أنه لا يغادر مستوى العرض السردى، لديه شكل قصة لأنه ينبغي أن يكون في خدمة الذوات من أجل إعادة تكوين تاريخ الحياة الخاص في صورة سردية، لكنه لا يستطيع أن يكون سوى صفحة بالنسبة إلى كثير من مثل هذه القصص لأنه لا ينبغي فقط أن يصح من أجل حالة فردية، إنه تاريخ معمم نسقياً لأنه يعطى الترسيمة من أجل قصص كثيرة بمسارات بديلة قابلة للتكهن بها، على الرغم من أن كل قصة من هذه القصص يجب أن يكون بإمكانها الظهور وهي تطلب العرض البيوغرافي لما قد أصبح فردياً، كيف يمكن أن يكون مثل هذا التعميم ممكناً؟ في أية قصة حتى ولو كانت معمة مسبقاً يوجد ما هو عام مخبأ فيها لأنه من أية قصة يستطيع آخر أن يختار منها ما هو نموذجي، والقصص تفهم قبل كل شيء على أنها أمثلة كلما كانت تشتمل على ما هو نموذجي، ومفهوم النموذج يدل هنا على كيفية قابلية الترجمة: تكون قصة ما نموذجية في موقف معطى ومن زاوية جمهور محدد إذا كان "الفعل" يمكن حله بسهولة من علاقته بها وبالتالي يمكن نقله إلى آخرين أى إلى علاقات حياة مفردنة، يمكن لنا أن نطبق الحالة "النموذجية" على الحالة الخاصة: ونحن

[٨٨] دانتو: الفلسفة التحليلية للتاريخ. كامبردج ١٩٦٥ ص ١٤٢ وما بعدها.

[٨٩] المصدر السابق ص ٦.



ذاتنا الذين نجرى التطبيق و نجرد ما هو قابل للمقارنة مما هو مختلف وأن نضفى العيانية ثانية على النموذج المسحوب ضمن ظروف الحياة المحددة لحالتنا الخاصة.

هكذا يتصرف الطبيب الذى يعيد تكوين تاريخ حياة المريض بمساعدة مادة معطاة، وهكذا يتصرف المريض ذاته، عندما يسرد تاريخ حياته حتى فى مراحلها المنسية حتى اللحظة، بمساعدة المخطط المعروض عليه، والاثتان لا يتوجهان بطبيعة الحال طبقاً لمثال محدد، وإنما طبقاً لمخطط محكم، فى التفسير العام تفتقد الخصائص الفردية للمثال، ومن هنا فإن خطوة التجريد قد تحققت، وما على الطبيب و المريض إلا أن يقوموا بالخطوة التالية التى هى التطبيق، والتعميم النسقى ينحصر فى أن التجارب الهرمنوطيقية السابقة تم التجريد من قصص نموذجية كثيرة من زاوية حالات فردية كثيرة، التفسير العام لا يشتمل على أسماء أفراد وإنما فقط على أدوار مجهولة، فهو لا يشتمل على حالات محسوبة، وإنما على وضعيات متكررة وعلى نماذج فعل، وهو لا يشتمل على استخدام لغوى اصطلاحى وإنما على مجموعة كلمات معيارية، وهو لا يعرض حدثاً نمطياً يصف فى مفاهيم أنماط المخطط من أجل فعل بمتغيرات مشروطة، بهذه الطريقة يعرض فرويد عقدة أوديب كما يعرض حلولها، بمساعدة مفاهيم بنية مثل الأنا، والهو والأنا الأعلى (التي تم استقاؤها من تجارب الحديث التحليلي)، وبمساعدة الأدوار، الأشخاص ونماذج التفاعل (التي تنتج من بنية العائلة)؛ وأخيراً بمساعدة من آليات الفعل والتواصل (مثل اختيار الموضوع المطابقة والاستدخال). لا يشير استخدام اللغة المتداولة التى أضفيت عليها المصطلحات إلى سوية تطور لعلم النفس خاضع للصدفة، جميع المحاولات التى أعطت ما وراء علم النفس شكلاً صارماً ذهبت أدراج الرياح لأن شروط تطبيق التفسيرات العامة يستبعد إضفاء الشكلائية على اللغة المتداولة، المصطلحات المستخدمة فيها تخدم بالتالى تكوين بنية القصص، عن طريق هذه المصطلحات يتم الاتصال فيما بينها وبين لغة المريض المتداولة، عندما يتم الاثنان الطبيب والمريض مخطط القص التحليلي ليصبح قصة مكتملة، وفى الوقت الذى يضعان فيه أسماء أفراد فى أدوار مجهولة ويكملان نماذج تفاعل لمشاهد سابقة، يطوران فى هذا المجال لغة جديدة تصل فيها لغة التفسير العام مع لغة المريض إلى التوافق.

هذه الخطوة تكشف التطبيق من حيث أنه ترجمة، وهذا يبقى لمدة طويلة محجوباً إلى أن تواجه اللغة المتداولة للنظرية بمصطلحاتها لغة المريض على الخلفية الاجتماعية المشتركة ذات المنشأ البورجوازي ونظام التعليم الثانوى، ومشكلة الترجمة تمثل مثل ذلك، عندما تكبر مسافة اللغة الاجتماعية و فرويد يريد ذلك وهذا يتجلى لدى مناقشة الإمكانية بأن التحليل النفسى يمكن أن يجد فى المستقبل انتشاراً جماهيرياً:



"ومن ثم تسند إلينا المهمة بأن نلائم تقنيتنا مع الشروط الجديدة، لا أشك إطلاقاً بأن صوابية افتراضاتنا السايكولوجية، تفعل فعلها حتى على من هم من غير المتعلمين، ولكن سوف يكون من الواجب علينا أن نبحث عن التعبير الأبسط والأكثر قابلية للفهم من أجل تعلمنا النظري<sup>(٩٠)</sup>".

ومشاكل التطبيق التي تنتج في مجال نظريات العلوم التجريبية ليست متشابهة إلا في الظاهر فقط. وحتى لدى تطبيق الفرضيات القانونية على شروط المنطلق فإن الأحداث الفردية (هذا الحجر) التي يعبر عنها في قضايا الوجود في علاقة مع التعبيرات الكلية للقضايا النظرية، غير أن هذا التصنيف إنما هو غير إشكالي لأن الأحداث المفردة لا يمكن أن تكون ذات اعتبار إلا عندما تتحقق المحمولات العامة (هذا الحجر يصح ككتلة) لذلك يكفي أن نتبين فيما إذا كان الحدث المنفرد يماثل التحديد العملياتي الذي يتعين من خلاله التعبير النظري، هذا الاستخدام العملياتي يتحرك بالضرورة في إطار الفعل الأداتي، وهو لا يكفي لذلك من أجل استخدام التعبيرات النظرية للتفسيرات العامة، المادة التي تطبق عليها هذه التفسيرات لا تتكون من أحداث مفردة وإنما من تعبيرات رمزية لتاريخ حياة متشظى؟؟ وبالتالي من أجزاء مكونة لعلاقة مفردة بطريقة نوعية، في هذه الحالة تتعلق المسألة بتفهم هرمنوطيقى لهذا الذي يقدم المادة، فيما إذا كان عنصر تاريخ حياته يفسر بشكل كاف أم لا من خلال تعبير نظري تم تقديمه، هذا الاستخدام الهرمنوطيقى يتحرك بالضرورة في إطار تواصل يرتبط باللغة المتداولة، وهو لا ينجز ما ينجزه الاستخدام العملياتي، وفي الوقت الذي يتم فيه الحسم فيما إذا كانت الشروط التجريبية المعطاة يمكن أن تصلح كحالة تطبيق بالنسبة إلى النظرية وحيث تبقى الاشتقاقات النظرية دون أن تمس، في هذا الوقت بجهد الاستخدام الهرمنوطيقى من أجل أن تكمل خلفية القص للتفسير العام إلى عرض سردي للتاريخ الفردي، وشروط الاستخدام تحدد تنفيذ التفسير الذي يبقى محرراً على مستوى التفسير العام ذاته، والاشتقاقات النظرية تكون متوسطة من خلال التواصل مع الطبيب، غير أنها تبقى متروكة للمريض كي يقوم بها.

وما يتعلق بالخاصية المنهجية هو أن التفسيرات العامة لا تخضع لمعايير النقض ذاتها مثل النظريات العامة، عندما يزيف تكهن مشروط ومشتق من فرضية قانونية ومن شروط منطلق ينبغي أن تصبح الفرضية مدحوضة. نستطيع أن نختبر تفسيراً مماثلاً من حيث أننا نشق توكناً من واحدة من استنباطات واختبارات مريض ما،

[٩٠] المجلد الثاني عشر ص ١٩٣.



وباستطاعتنا أن نعطي لهذا التكون شكل تكهن مشروط، عندما يصح هذا التكهن يكون المريض قد أصبح في حالة تسمح له بأن يستعيد ذكريات محددة وأن يعكس قطعة محددة منسية من تاريخ حياته إضافة إلى أنه يتجاوز اضطرابات التواصل والسلوك، غير أن طريق التزييف في هذه الحالة ليس هو ذاته كما في النظريات العامة، لأنه عندما يرفض المريض تكويناً ما، لا يمكن عند ذلك أن ينظر إلى التفسير الذي اشتق منه هذا التكون، على أنه منقوض، تعود مسلمات التحليل النفسى بالتالى إلى شروط تعليق التجربة التى انطلقاً منها يجب على هذه المسلمات أن تثبت صحتها: وتجربة التأمل هى المستوى الوحيد الذى يمكن على أساسه أن تصدق الفرضيات أو أن تتعرض إلى الإخفاق، عندما تخرج خارج المعادلة لا بد من وجود البديل بصورة دائمة: فإما أن يكون التفسير خاطئاً (بمعنى النظرية أو تطبيقها على حالة معطاة) وإما أن المقاومات الباقية المشخصة بشكل صحيح شديدة القوة، المستوى الذى يمكن أن تخفق فيه تكوينات خاطئة لا تتطابق مع ملاحظة متحكم بها ولا مع تجربة تواصلية، على أن تفسير الحالة يثبت صحته فقط انطلاقاً من المتابعة الناجحة لسيرورة التكون وهذا يعنى انطلاقاً من التأمل الذاتى المتحقق وليس كما يقودنا سوء الفهم، انطلاقاً مما يقوله المريض ومن الكيفية التى يتصرف فيها، النجاح والإخفاق ليسا هنا كما فى إطار الفعل الأداة أو فى إطار الفعل التواصلى، حيث كل واحد منهما قابل للملاحظة تبعاً لطريقته، واختفاء الأعراض لا يسمح بنهاية ملزمة: يمكن أن يعوض عنها من خلال أعراض أخرى خالية من الملاحظة كما فى تجربة التفاعل، والعرض ذاته مرتبط أساسياً بالمعنى الذى يملكه بالنسبة إلى الذات المقاومة، وهو مندمج فى علاقة الموضوعة الذاتية والتأمل الذاتى، و بمعزل عن ذلك لا يملك قوة تصديق أو تزييف، وفرويد على وعى بهذه الصعوبة المنهجية وهو يعلم بأن "لا" المحلل الذى يرفض التكون المقترح، إنما تحتل معانى متعددة.

"فى حالات نادرة تتبدى المسألة كأنها تعبير رفض محق، بخلاف ذلك إذ كثيراً ما تكون تعبير مقاومة استدعيت من خلال مضمون التكون المبلغ، كما أن عامل آخر من عوامل الموقف التحليلى المعقد، "لا" المريض لا تدلل على شىء بالنسبة إلى صحة التكون وإن كانت تتقن بشكل جيد هذه الإمكانية، ولأن كل واحد من قبل هذا التكون إنما هو غير كامل، ويتضمن قطعة صغيرة من مسار الأحداث المنسى، نجد أنفسنا أحراراً فى أن نفترض بأن المحلل لا ينكر حقيقة ما أبلغ به، وإنما يقيم تناقضه من القسم الذى لم يكشف بعد، وهو حسب القاعدة يعبر عن موافقته عندما يكون قد بلغ الحقيقة بكاملها، وهى تكون فى الغالب شديدة الاستفاضة، والتغير الأكيد الوحيد لكلمة "لا" إنما هو عدم



الاكتمال، التكون لم يُقَلَّ له بالتأكيد كل شيء، وما ينتج عن ذلك هو أن المرء لا يمكن له أن يستقى إلا قليلاً من نقاط الارتكاز من التعبيرات المباشرة للمريض طبقاً لاختبار التكون، فيما إذا كان المرء قد حزر بشكل صحيح أم بشكل خاطئ، وما هو أكثر أهمية هو أن الأنواع غير المباشرة هي التي تمنح الصدقية<sup>(٩١)</sup>.

يفكر فرويد في التداعيات العيانية المؤكدة للحالم الذي يعيد تقديم قطع منسية من النص أو ينتج أحلاماً جديدة، من جهة ثانية يطرح الشك نفسه فيما إذا لم تكن الأحلام قابلة للتأثر من خلال إحياءات الطبيب المعالج:

"عندما يأتى الحلم بمواقف يمكن تفسيرها انطلاقاً من مشاهد من ماضى الحالم يصبح السؤال ذا أهمية خاصة عما إذا كان التأثير الطبى مشاركاً فى مضامين الحلم، على أن السؤال يصبح أكثر إلحاحاً لدى ما يسمى بالأحلام المؤكدة التى تصل متأخرة إلى التحليل، لدى بعض المرضى لا يمكن للمرء أن يعثر على أحلام أخرى، فهم لا يعيدون إنتاج تجاربهم المنسية من مرحلة طفولتهم إلا بعد أن يكون المرء قد كَوَّن التجارب ذاتها من الأعراض، الخواطر، والتلميحات وأبلغها إليهم، وهذا ما يعطى الأحلام المصدقة التى يمكن أن يقول الشك ضدها بأنها لا تملك قوة برهان كافية لأن تخيلها تم نتيجة لتحريض الطبيب بدلاً من أن تظهر إلى النور من صميم لا وعى الحالم، لا يستطيع المرء أن يتهرب من تحليل هذا الموقف المتعدد المعانى، لأنه عندما لا يفسر المرء فى حالة هؤلاء المرضى، يكون أو يخبر، فلن يجد الطريق إلى ما هو مكبوت لديهم<sup>(٩٢)</sup>."

إن فرويد على قناعة بأن إحياء الطبيب يجد حدوده من حيث أنه لا يمكن أن تتأثر به آلية تكون الحلم ذاته، على أن الموقف التحليلي لا يعطى فقط لكلمة "لا" التى ينطق بها المريض أهمية خاصة وإنما أيضاً لكلمة "نعم"، وأيضاً الموافقة لا يستطيع الطبيب أن يقبلها مجاناً، بعض المنتقدين يتهمون المحلل بأنه ينتج تفسيراً آخر مغايراً للتفسير الملزم لتاريخ الحياة حتى الآن عن طريق إقحام المريض بمصطلحات جديدة<sup>(٩٣)</sup>، يقول فريد مقابل ذلك بأن موافقة المريض ليس لها أهمية مختلفة بالنسبة إلى اختبار التكون تماماً مثل اعتراضه.

[٩١] المجلد السادس عشر ص ٤٩.

[٩٢] المجلد الثالث عشر ص ٣٠٧.

[٩٣] ماكينتر' اللاوعى ص ١٢٢.



"إنه لمن الصحيح أننا لا نأخذ "لا" المريض على أنها ذات قيمة كاملة، وبصورة أقل أيضاً نمح الصلاحية لكلمة "نعم"، ليس من المنطقي أن نُتهم أننا نعيد تفسير تعبيراته في الحالات جميعاً ونضعها في مجال الموافقة، لا تسير الأمور هكذا حقيقة ببساطة، ونحن لا نتخذ قراراتنا بهذه السهولة، كلمة "نعم" المباشرة التي ينطق بها المريض إنما هي متعددة المعاني، ويمكن أن تشير حقيقة إلى أنه يعترف بالتكون المقدم إليه على أنه صحيح، وقد يكون لا معنى له أو أننا يمكن أن ندعوه بشكل من أشكال النفاق، في الوقت الذي يكون مريحاً لمقاومته إخفاء الحقيقة غير المكتشفة من خلال مثل هذه الموافقة، وليس لهذه "النعم" أهمية إلا إذا اتبعتها موافقات مباشرة، أي عندما ينتج المريض ذكريات جديدة مرتبطة مباشرة بهذه النعم التي نطق بها، وسيكون من شأن هذه الذكريات أن تكمل التكون وتوسع من مداه، وفي هذه الحالة وحدها نعتزف بهذه النعم، ونرى فيها إنجازاً تاماً للنقطة المعينة<sup>(٩٤)</sup>."

وحتى الموافقة غير المباشرة من خلال التداعي لها قيمة نسبية إذا ما نظر إليها من حيث أنها معزولة عن غيرها، يصر فرويد بحق على أن مسار التحليل وحده هو الذي يستطيع أن يقرر قابلية استخدام أو عدم قابلية استخدام التكون، سياق سيرورة التكون وحده يملك بالكامل قدرة تأييدية أو تزييفية<sup>(٩٥)</sup>.

يمكن لاختبار الفرضيات وحده أن يتبع القواعد في حالة التفسيرات العامة، تلك القواعد التي تناسب الموقف الاختباري وهي وحدها التي تضمن الموضوعية الصارمة، ومن يطالب بالمقابل بأن التفسيرات العامة تُعالج مثل تفسير النصوص اللغوية أو مثل النظريات العامة وتخضع إلى المعيار القادم من الخارج، سواء أكان من خارج اللعب اللغوي الوظيفي أو من خارج الملاحظة المراقبة، فإنه يضع نفسه خارج بُعد التأمل الذاتي الذي فيه وحده يمكن أن يكون معنى ما لأقوال التحليل النفسي.

أما الخاصية الأخيرة لمنطق التفسيرات العامة فتنتج من ارتباط الفهم الهرمنوطيقي مع الشرح السببي: فالفهم ذاته يستقي قوة توضيحية، والحالة التي يمكن أن تأخذ فيها التكوينات شكل فرضيات شارحة من زاوية الأعراض، تشير إلى الغرابة مع

[٩٤] المجلد السادس عشر من ٤٩.

[٩٥] باختصار نحن نسلك حسب نموذج المرشد المعروف أو نموذج خادم المنزل الذي لديه الجواب ذاته على كل الأسئلة والاعتراضات: "نتيجة للمعطيات سوف يصبح كل شيء واضحاً"



أسلوب العمل السببي التحليلي، أما الحالة التي يكون فيها التكوين ذاته تفسيراً، وسوية الاختبار تكون فعل التذكر وموافقة المريض، فإنها تشير في الوقت ذاته إلى الاختلاف مع أسلوب العمل السببي التحليلي وإلى قرابة مستمرة وأكيدة مع أسلوب العمل الهرمنوطيقى الشارح، يتبنى فرويد هذا السؤال في توجه طبي في الوقت الذي يتساءل فيه عما إذا كان من الممكن أن يدعى التحليل النفسي جدياً بالمعالجة السببية، أما إجابته فتعاني من الانقسام، إذن السؤال يبدو بالنسبة إليه خاطئاً من أساسه:

" إلى المدى الذي لا تضع فيه المعالجة التحليلية إزالة الأعراض مهمة تالية لها، فإنها تتصرف كأنها معالجة سببية، من زاوية أخرى نستطيع أن نقول بأنها ليست كذلك، لقد تتبعنا بالتالي التسلسل السببي طويلاً عبر الكبت إلى مواطن الغريزة، شدتها النسبية في التكون وفي انحرافات مسار تطورها، ونفترض جدلاً أن شيئاً ما ممكن لنا على الطريقة الكيماوية لكي يتدخل في غمرة هذه الحركة، و نرفع من كمية اللبيدو المتوفرة لدينا ونقلل منها، أو نقوى دافعاً على حساب دافع آخر، وهكذا إن صح الأمر ستكون تلك معالجة سببية بالمعنى الخاص، لذلك فإن على تحليلنا أن يحققها في أعمال الكشف التمهيدية التي لا غنى عنها، عن التأثير في أحداث اللبيدو لا يمكننا الحديث في هذا الوقت كما تعلمون، ونحن نهاجم في معالجتنا النفسية في موقع آخر في هذه العلاقة، ليس مباشرة جذور الظاهرات البادية لنا، وإنما نصل إلى ما هو أبعد من الأعراض إلى موقع أصبح بالنسبة إلينا متاحاً من خلال علاقات شديدة الغرابة<sup>(٩٦)</sup>."

تدل مقارنة التحليل النفسي بالتحليل الكيماوي الحيوي على أن فرضيات التحليل النفسي لا تشمل العلاقات السببية للأحداث التجريبية البادية للعيان، وإلا سيجري إصلاح المعلومات العلمية بالنسبة إلينا هنا كما هناك لتغير موقع معطى عن طريق المضاربة، لا يعترف لنا التحليل النفسي بقوة تحكم تقنى في النفس المرضية التي يمكن أن تكون قابلة للمقارنة مع قوة التحكم الكيمائي الحيوي على العضوية المريضة، ومع ذلك فهو يحقق أكثر من مجرد معالجة أعراض لأنه حتى عندما لا يتناول علاقات سببية على مستوى الأحداث الفيزيائية يدرك جيداً العلاقات السببية في موقع "أصبح متاحاً من خلال علاقات شديدة الغرابة"، إنه بالتالي ذلك الموقع الذي تشكل فيه اللغة والسلوك

[٩٦] المجلد الحادي عشر ص ٤٥٢.



مرضاً من خلال سببية رموز منقسمة ودوافع مكبوتة، مع هيجل نستطيع أن ندعو هذا الموقع سببية القدر بخلاف سببية الطبيعة، لأن العلاقة السببية بين المشهد الأصلي، المقاومة والعرض ليست مترسخة كقانونية الطبيعة في لا متغير الطبيعة وإنما فقط بنماء طبيعي في لا متغير تاريخ الحياة الممثل من خلال الوسواس التكراري، ولكن قابل للتفكك من خلال قوة التأمل.

الفرضيات التي نستنبطها من التفسيرات العامة لا تعود مثل تلك التي تخص النظريات العامة إلى الطبيعة وإنما إلى الحيز الذي أصبح من خلال التوضع الذاتي طبيعة ثانية: أى إلى ما هو "غير واعٍ" هذا المصطلح ينبغى أن يشير إلى طبقة كل القسريات المحركة والمستقلة مقابل سياقها التي تنطلق من مراكز الحاجة غير المسموح بها اجتماعياً والتي يمكن البرهان عنها في العلاقة السببية بين واقع الإخفاق الأصلي من جهة وبين أساليب الحديث وأساليب السلوك من جهة ثانية، نقل دافعية الفعل السببية لهذا الأصل إنما هو مقياس اضطراب وانحراف سيروية التكوّن، في الوقت الذي تترك الطبيعة تعمل من أجلنا في التحكم التقنى في الطبيعة على أساس معرفتنا الخاصة بالعلاقات السببية يصادف الإدراك التحليلي سببية اللاوعى: المعالجة لا تقوم مثل المعالجة السببية للطب الجسدى بالمعنى الضيق على استخدام العلاقات السببية المعروفة، التي تم كشفها وهي مدينة في فاعليتها إلى تجاوز العلاقات السببية ذاتها، وعلى أية حال فإن ما وراء علم النفس يشتمل على مسلمات حول آلية المقاومة، "انقسام الرموز، كبت الدوافع، وحول أسلوب العمل المتمم للتأمل الذاتى، إذن فرضيات تشرح نشوء وتجاوز سببية القدر، ولهذا فإن الفرضيات الأساس لما وراء علم النفس حول بنية اللغة والفعل ستكون في هذه الحال نظير الفرضيات القانونية للنظريات العامة، ولقد طوّرت على المستوى ما وراء النظرى، وليس لهذا السبب صفة الفرضيات القانونية العادية.

من شأن مفهوم سببية الوعى أن يجعل التأثير العلاجى "للتحليل" قابلاً للفهم، كلمة لم يجتمع فيها مصادفةً النقد كمعرفة والنقد كتغيير، ونتائج النقد العملية المباشرة لا تستهدف تحليلاً سببياً إلا من خلال أن العلاقة التجريبية التي يتناولها، إنما هي في الوقت ذاته علاقة قصدية يمكن أن تؤسس وتفهم على أساس قواعد نحوية، يمكن لنا أن ندرك تكوّناً ما يعرضه الطبيب على المريض على أنه قبل كل شيء فرضية شرح مستنبطة من تفسير عام ومن شروط إضافية؛ لأن العلاقة السببية المفترضة توجد بين موقف الصراع في الماضى وبين الاستجابات المكررة قسرياً في الحاضر (الأعراض)،



من حيث المضمون تعود الفرضية إلى العلاقة التي تتحدد من خلال الصراع، مقاومة الرغبة المسببة للصراع، انقسام رمز الرغبة، الإشباع، تعويض الرغبة الخاضعة للرقابة، تكون العرض والمقاومة الثانوية، تصاغ العلاقة السببية فرضياً كعلاقة معنى قابلة للفهم هرمونطيقياً، هذه الصياغة تحقق في الوقت ذاته شروط فرضية سببية وشروط تفسير (من زاوية نص مشوه من خلال الأعراض)، وفهم هرمونطيقاً الأعماق يأخذ وظيفة الشرح، وهو يثبت جدارته كقوة شرح في التأمل الذاتى الذى يتجاوز موضوعة مفهومة ومشروحة في الوقت ذاته: وهذا هو الإنجاز النقدي الذى جاء به هيجل تحت عنوان الإدراك.

يختلف الفهم التفسيري طبقاً للشكل المنطقي عن الشرح المُصاغ حسب العلوم التجريبية الصارمة في نقطة حاسمة، الاثنان يستندان إلى الأقوال السببية التي تستقي من قضايا كلية بمساعدة شروط إضافية ومن تفسيرات مستنبطة (متغيرات مشروطة) أو من فرضيات قانونية، الآن يبقى مضمون قضايا نظرية لا يمس من قبل تطبيق عمليات على الواقع الفعلي؛ في هذه الحال نستطيع أن نقيم الشروح على قوانين خالية من السياق، في حال التطبيق الهرمونطيقى تترجم القضايا النظرية إلى العرض السردى لتاريخ فردى لدرجة أن القول السببى لا يمكن أن يتحقق دونما هذا السياق، لا نستطيع التفسيرات العامة أن تؤكد تجريد تطلبها بالصدق الكلية لأن استنباطها يتعين إضافة من خلال السياق: تختلف الشروح السردية بشكل صارم عن الشروح الاستنتاجية من خلال أن الأحداث أو الحالات التي من أجلها تؤكد الشروح السردية علاقة سببية، تختبر لدى التطبيق تعيناً متواصلاً، لهذا السبب لا تسمح التفسيرات العامة بشروح خالية من السياق<sup>(٩٧)</sup>.

[٩٧] إضافة إلى ذلك: دانتو - الفلسفة التحليلية للتاريخ - المجلد العاشر والحادى عشر ص ٢٠١ .







## ١٢- التحليل النفسى ونظرية المجتمع اختزال نيتشه لمصالح المعرفة

لقد فهم فرويد علم الاجتماع بكونه علم نفس تطبيقي<sup>(٩٨)</sup>، وفى أعماله المتعلقة بنظرية الثقافة اقتربت محاولاته مما يقوم به عالم اجتماع، إنها أسئلة التحليل النفسى التى دفعت به إلى مجال نظرية المجتمع.

يستخدم المُحلُّ المفهوم السابق للطبيعية والانحراف عندما يفهم اضطرابات التواصل واضطرابات السلوك وكذلك اضطرابات الأعضاء على أنها "أعراض"، إلا أن هذا المفهوم يتعين فى الحقيقة ثقافياً، ولا يمكن أن يتحدد بالإشارة إلى حالة ثابتة:

"لقد تعرفنا بأن فصل المعيار النفسى الطبيعى عن الحالة غير الطبيعية إنما هو علمياً غير قابل للتحقق، حيث أن هذا الفصل ليس له إلا قيمة اصطلاحية على الرغم من أهميته العملية<sup>(٩٩)</sup>".

ولكن عندما يجب أن يصح فى كل مرة شىء ما على أنه سيروية تكون طبيعية أو منحرفة متعينة فقط حسب مقياس الإطار المؤسساتى لمجتمع ما، عند ذلك يمكن لهذا المجتمع عموماً، ومقارنة مع ثقافات أخرى، أن يكون من حيث الإمكان فى حالة مرضية، على الرغم من أنه يضع وحده مقياس الطبيعية بالنسبة إلى الحالة المفردة الملحق به:

"فى حالة العصاب المفرد نستفيد كدليل أول من التضاد الذى يتميز فيه المريض عن محيطه المفترض على أنه "طبيعى"، مثل هذه الخلفية تسقط لدى الكتلة البشرية المصابة شىء مماثل، وبالتالي يجب أن تستحضر من مكان ما<sup>(١٠٠)</sup>".

وما يدعو فرويد فى تشخيصه بالعصاب الجمعى يتطلب استقصاء يتجاوز معايير إطار مؤسساتى معطى، ويضع نصب عينيه تاريخ التطور الثقافى للنوع البشرى وبالتالي سيروية الثقافة، وإضافة إلى ذلك ينبغى الاهتمام بمطور تاريخ التطور من خلال تفكير مستفيض ينطلق فعلاً من التحليل النفسى ذاته.

[٩٨] المجلد الخامس عشر ص ١٩٤.

[٩٩] المجلد السابع عشر ص ١٢٥.

[١٠٠] المجلد الرابع عشر ص ٥٠٥.



الحقيقة المركزية لمقاومة انفعالات الغريزة غير المرغوب فيها تدل على صراع أساسى بين وظائف المحافظة على الذات التى يجب أن تُضمن تحت قسر الطبيعة الخارجية من خلال الجهد الجماعى للأفراد والمندمجين اجتماعياً من جهة، وبين القوة العارمة للطبيعة الداخلية، الحاجات اللبيدوية والعذوانية من جهة ثانية، أكثر من ذلك تشهد مؤسسة الأنا الأعلى التى تبنى على التطابقات المهمة مع توقعات الأشخاص المرجعيين الأوائل، بأن الأنا التى تتحكم بها رغباتها لا تواجه مباشرة مع واقع الطبيعة الخارجية، الواقع الذى تصطدم به الأنا، والذى تظهر فيه انفعالات الغريزة الحاقلة بالصراع ذاتها كمصدر للأخطار، إنما هو نظام حفظ الذات، وهو المجتمع الذى تمثل متطلباته المؤسساتية مقابل الناشئة من خلال الوالدين، السلطة الخارجية التى يطول مداها فى النفس الداخلية من خلال الأنا الأعلى يمكن تعليلها اقتصادياً:

"إن دافع المجتمع الإنسانى إنما هو فى النتيجة النهائية دافع اقتصادى، ولأن هذا المجتمع لا يملك ما يكفى من وسائل العيش لكى يحفظ أعضائه دونما عملهم، كان عليه أن يحدد عدد أعضائه، وأن يوجه طاقاته من الفاعلية الجنسية إلى العمل، إنها ضرورة الحياة الأبدية، الأولية والمستمرة حتى العصر الحاضر<sup>(١٠١)</sup>".

عندما يتحدد الصراع الأساسى من خلال شروط العمل المادى، ومن خلال الضعف الاقتصادى وبالتالى ندرة المواد، عند ذلك يكون الحرمان الذى سببه هذا النقص بمثابة كمية متغيرة تاريخياً، عندها يتعلق ضغط الواقع و ما يساويه من القمع الاجتماعى بدرجة التحكم التقنى بقوى الطبيعة و كذلك بقدر متساوٍ بتنظيم استغلال هذه القوى وبتوزيع المواد المنتجة، كلما اتسع مدى قوة التحكم التقنى، وكلما أصبح الضغط الاجتماعى أخف وطأة، كلما ضعفت رقابة الغريزة المقسورة من قبل نسق المحافظة على الذات، وبالتالى اشتدت منظمة الأنا ومعها المقدرة على التغلب عقلاً على الحرمان، ولذلك فإنه من المنطقى أن نُقارن سيروية التاريخ العالمى للجمعية مع عملية التنشئة الاجتماعية للفرد، مادام الضغط الاجتماعى مهيمناً، وما زالت منظمة الأنا ضعيفة، فإن التنازل عن الغريزة لا يمكن أن يستحضر إلى حيز الواقع إلا من خلال قوى انفعالية، لذلك يجد النوع بالنسبة إلى مشكلة المقاومة حلولاً جماعية من شأنها أن تشبه الحلول العصابية على المستوى الفردى، الأوضاع ذاتها التى تدفع الفرد إلى العصاب تحرك المجتمع لإقامة المؤسسات، و ما يميز المؤسسات هو نفسه الذى يصنع

[١٠١] المجلد الحادى عشر ص ٢٢٢ - ٢٦٨.



فى الوقت ذاته تشابهها مع الأشكال الباتالوجية، ومثل القسر الوسواسى من الداخل، فإن القسر المؤسساتى من الخارج يؤدى إلى إعادة إنتاج سلوك نمطى ممنوع من النقد ومتصلب نسيئاً:

"لقد قدمت مغرفة الأمراض العصائية للأفراد خدمات جلّى بالنسبة إلى فهم المؤسسات الاجتماعية الكبرى، لأن الوصاب بنفسه ينكشف كمحاولات حل فردى لمشكلات التعويض عن الرغبة، والتي ينبغى أن تحل اجتماعياً من خلال المؤسسات<sup>(١٠٢)</sup>."

من ذلك تنتج وجهة النظر الخاصة بتفسير الموروث الثقافى، ففيه تترسب المضامين الإسقاطية لتخيلات الرغبة، التى تظهر إلى العلن المقاصد المقاومة التى يمكن أن تدرك كتصعيدات تمثل اشباكات احتمالية كما تحقق تعويضاً مسموحاً به عمومًا من أجل تنازل ثقافى ضرورى:

"كل التاريخ الثقافى يشير فقط إلى الطرق التى يشقها الإنسان من أجل إجام رغباته غير المشبعة، وذلك ضمن الشروط المتبدلة والمتغيرة ومن خلال التقدم التقنى للمنح والحرمان من جانب الواقع<sup>(١٠٣)</sup>."

هذا هو المفتاح الذى يقدمه التحليل النفسى من أجل نظرية مجتمع تلتقى من جهة مع إعادة التركيب الماركسى لتاريخ النوع بطريقة مفاجئة، ومن زاوية أخرى تظهر بطبيعة الحال وجهات نظر جديدة، وكما يفهم ماركس المجتمع فإن فرويد يدرك "الثقافة" على أنها ذلك الشئ الذى يرتفع من خلاله النوع الإنسانى فوق شروط الوجود الحيوانى، إنها منظومة المحافظة على الذات التى تحقق وظيفتين اثنتين: التأكيد ضد الطبيعة، وتنظيم علاقات الناس فيما بينهم<sup>(١٠٤)</sup>، ومثل ماركس يميز فرويد، ولو كان ذلك تحت اسم آخر، قوى الإنتاج التى تشير إلى وضع التحكم التقنى بسيرورات الطبيعة عن علاقات الإنتاج:

"الثقافة البشرية وأعنى بذلك كل ما ارتفعت به الحياة البشرية فوق شروطها الحيوانية، وكل ما تميّزت به عن حياة الحيوانات علماً أننى أرفض أن أفصل بين الثقافة والمدنية هذه الثقافة تظهر للمراقب معرفة

[١٠٢] المجلد الثامن ص ٤١٦.

[١٠٣] المجلد الثامن ص ٤١٥.

[١٠٤] المجلد الرابع عشر ص ٤٤٨ وما بعدها.



جانبيين اثنين، فهي تشتمل من جهة على كل المعرفة والمقدرة اللتين اكتسبهما الإنسان من أجل أن يسيطر على قوى الطبيعة ويستغل موادها لإشباع الحاجات البشرية، كما تشتمل من جهة ثانية على كل المؤسسات الضرورية من أجل تنظيم علاقات الناس ببعضهم البعض، وبصورة خاصة من أجل تنظيم توزيع المواد التي تم الحصول عليها، الاتجاهان الاثنان للثقافة ليسا مستقلين عن بعضهما البعض، أولاً لأن علاقات الناس المتبادلة فيما بينهم تتأثر بعمق من خلال مدى إشباع الغريزة الذي تتيحه المواد الموجودة تحت التصرف، ثانياً لأن الإنسان ذاته يتحول إلى آخر عندما تتحول العلاقة إلى بضاعة، إلى الحد الذي يستخدم فيه هذا الآخر قوة العمل لديه أو يأخذه كموضوع جنسي، وثالثاً لأن كل فرد إنما هو احتمالاً عدو للثقافة التي ينبغي أن تكون اهتماماً إنساناً عاماً<sup>(١٠٥)</sup>.

التحول الأخير الذي يرى أن كل فرد إنما هو احتمالياً عدو للثقافة، يدل على الاختلاف ما بين فرويد وماركس، ماركس يدرك الإطار المؤسساتي من حيث أنه تنظيم للمصالح موضوع مباشرة في نسق العمل الاجتماعي تبعاً لعلاقة التعويضات الاجتماعية والأعباء المفروضة، وقوة المؤسسات تشير لهذا السبب بأن هذه المؤسسات تمثل على الدوام توزيعاً مشوهاً للتعويضات والأعباء، مؤسساً على القوة ومرتبطاً بالنوعية الطبقية، يدرك فرويد بالمقابل الإطار المؤسساتي بالعلاقة مع قمع انفعالات الغريزة، الذي يجب أن يفرض في نسق المحافظة على الذات و مستقلاً عن أى توزيع للبضائع والمعاناة (مادام اقتصاد الندرة يطبع على كل استمتاع ذو خاصية قمعية؟؟ سمة التعويض):

والغريب أن الناس على قلة إمكانية وجودهم في العزلة هم بالتأكيد ضحايا ما تحملهم إياه الثقافة لجعل الحياة المشتركة ممكنة، وهذا ما يشعرون به من ضاغط شديد عليهم، يجب أن يدافع عن الثقافة ضد الفرد، منشأتها، مؤسساتها ووصاياها تضع نفسها في خدمة هذه المهمة؛ وهي لا تهدف فقط إلى إنجاز وتوزيع مواد معينة بذاتها وإنما إلى المحافظة على هذه الأشياء، وعليها أن تحمي من الانفعالات العدائية للناس، وفي كل ما يخدم في الانتصار على الطبيعة وإنتاج المواد

[١٠٥] المجلد الرابع عشر ص ٢٢٦.



الضرورية، من السهل جداً تدمير الإبداعات الإنسانية، والعلم والتقنية التي بنتها، كما أن هذه الإبداعات يمكن أن تستخدم من أجل تدميرها<sup>(١٠٦)</sup>.

يضع فرويد المؤسسات في علاقة أخرى كما في مجال الفعل الأداتي، ليس العمل هو الذي يحتاج إلى التنظيم، وإنما القسر على العمل المقسم اجتماعياً؛

”من المعروف بأن كل ثقافة إنما تقوم على قسر العمل وعلى التنازل عن الغريزة، ولذلك فإنها تستدعي لا محيد عن ذلك معارضة لدى المعنيين بهذه المطالب، وقد أصبح واضحاً أن المواد الضرورية ذاتها، ووسائل الحصول عليها والتنظيمات لتوزيعها لا يمكن أن تكون المسألة الجوهرية ولا الوحيدة في مجال الثقافة، ذلك لأنها مهددة من خلال الرفض ونزعة التدمير لدى المشتركين في الثقافة، إلى جانب المواد الضرورية تدخل الوسائل التي تخدم من أجل الدفاع عن الثقافة، ووسائل القمع وأشياء أخرى ينبغي أن تنجح في مصالحة الناس مع الثقافة وفي التعويض عن تضحياته، وفي النهاية يمكن لها أن توصف من حيث أنها الملكية الروحية للثقافة<sup>(١٠٧)</sup>.”

الإطار المؤسساتي لنسق العمل الاجتماعي يوجد في خدمة تنظيم العمل إلى المدى الذي تدور فيه المسألة حول التعاون وتقسيم العمل، وحول توزيع المواد، وبالتالي حول تثبيت الفعل العقلاني الهادف في علاقة تفاعل، من شأن شبكة الفعل التواصل أن تخدم الحاجات الوظيفية لنسق العمل الاجتماعي، غير أن هذا العمل يجب أن يدعم في الوقت ذاته مؤسساتياً، لأن الحاجات المفسرة لا تجد كلها إشباعاً تحت ضغط الواقع، ولأن دوافع الفعل العارمة اجتماعياً لا يمكن أن تقاوم كلها بالوعي، وإنما فقط بمساعدة القوى الانفعالية، والإطار المؤسساتي يتألف لذلك من معايير ملزمة لا تسمح فقط بحاجات مفسرة لغوياً، وإنما أيضاً توجهها، تحولها وتقمعها.

تقوم هيمنة المعايير الاجتماعية على المقاومة التي تلزم من جانبها إشبعات بديلة وتنتج أعراضاً، ما دامت مدينة إلى آلية غير واعية وليس إلى رقابة واعية، وهي تستقي مؤسساتياً السمة المترسخة والمهمة من خلال العصاب الجمعي، القسر المخفي والذي يعوض القسر المعلن للعقوبات العامة، في الوقت ذاته يمكن أن يحول معالجة جزء من

[١٠٦] المجلد الرابع عشر ص ٣٢٧.

[١٠٧] المجلد الرابع عشر ص ٣٣١.



الإشباع البديلة إلى شرعيات من أجل معايير صالحة، وتخيلات الرغبة الجماعية التي تعوض عن حرمانات الثقافة تبني كتفسيرات للعالم وتستخدم كهيمنة عقلانية ، ذلك لأنها ليست خاصة، وإنما تقود على مستوى التواصل العالم ذاته إلى وجود منقسم و محروم من النقد، وهذا ما يسميه فرويد "الملكية النفسية للثقافة": صور العالم الدينية، الطقوس، المثل ومنظومات القيم، إبداع الأساليب والمنتجات الفنية، عالم التكوينات الإسقاطية، وعالم الظاهر الموضوعي، باختصار: عالم "الأوهام"

إلا أن فرويد لم يكن قليل الحذر كي يختزل البناء الفوقي الثقافي في ظواهر مرضية، الوهم الذي اتخذ هيئة موضوعية على مستوى الموروث الثقافي، كما هو الحال في الديانة اليهودية المسيحية ليس فكرة ذهانية Wahnidee.

"بالنسبة إلى الوهم يبقى من خصائصه أنه مشتق من الرغبات البشرية، وهو يقترب من هذه الزاوية من الفكرة الذهانية النفسية، وهو يتميز عنه بصرف النظر عن البناء المعقد للفكرة الذهانية، فيما يخص الفكرة الذهانية نذكر كشيء جوهري التناقض مع الحقيقة الواقعية، ليس بالضرورة أن يكون الوهم خاطئاً، أى غير قابل للتحقيق أو متناقض مع الواقع<sup>(١٠٨)</sup>."

يُعد الإطار المؤسساتي للمجتمع واقعاً راسخاً بالنسبة إلى الفرد، والرغبات التي لا يمكن احتمالها في الواقع، إنما هي غير قابلة للتحقيق وتحتفظ لهذا السبب بسمة تخيلات الرغبة التي تتحول من خلال المقاومة إلى أعراض، أو تُدفع على طريق الإشباع البديل، أما بالنسبة إلى النوع بكامله فإن حدود الواقع قابلة للزحزحة بشكل كبير. ودرجة القمع الضروري اجتماعياً تُقاس تبعاً للهدى المتغير لعالم التحكم التقني بسيرورات الطبيعة، وهكذا يمكن للإطار المؤسساتي الذي ينظم توزيع الأعباء والتعويضات، ويثبت نظام السيطرة المضافة للحرمان الثقافي، أن يصبح مع التقدم التقني أقل تماسكاً، وأن يحول بصورة متنامية إلى واقع أجزاء من الموروث الثقافي الذي له بداية مضمون إسقاطي وأن يحول تحديداً إشباعاً احتمالية إلى إشباعاً معترف بها مؤسساتياً، "الأوهام" ليست مجرد وعي خاطئ، مثلما عند ماركس الذي دعاها بالأيديولوجيا، لأن هذه الأوهام تحتوى على يوتوبيا، يمكن لهذا المضمون اليوتوبي، عندما يفتح التقدم التقني الإمكانية الموضوعية لتخفيف القمع الضروري

[١٠٨] المجلد الرابع عشر ص ٢٥٣.



اجتماعياً ضمن المدى المطلوب مؤسسياً، أن يُحل من خلطه مع ما هو ذهاني ، وأيديولوجي، للوصول إلى شرعية سيطرة أجزاء في الثقافة لا تستطيع القيام بوظائفها، و إلى نقد تشكيلات الهيمنة التي بدت عقيمة تاريخياً.

في هذه العلاقة يجد الصراع الطبقي موقعاً له، ما دامت منظومة الهيمنة التي تضمن أشكال القمع العامة والمفروضة بصورة متساوية على أعضاء المجتمع جميعاً، تدار من قبل طبقة اجتماعية، فإن هذه الأشكال ترتبط أيضاً بنوعية طبقية مع الحرمانات والإخفاقات العامة، وعلى الموروثات الشرعية للسلطة أن تعوض جماهير الناس عن هذه الإخفاقات النوعية التي تتجاوز الحرمانات العامة، لذلك تكون الجماهير المقموعة منذ البداية متحررة من ارتباطها بالشرعيات التي أصبحت متشظية، و أن نقف موقفاً نقدياً في المضامين اليوتوبية وضد الثقافة السائدة:

"لدى التحديدات التي تعود فقط إلى طبقات معينة من المجتمع، يعثر المرء على علاقات فظة لا يمكن تجاهلها بأي حال، إنه لمن المنتظر أن تنظر الطبقات التي فرض عليها التخلف بعين الحسد إلى الطبقات المتميزة على أفضليتها، وسوف تعمل كل ما في وسعها من أجل أن تتحرر من هذا الحرمان الزائد، وحيث لا يكون ذلك ممكناً، يترسخ قدر متواصل من السخط داخل الثقافة يمكن أن يؤدي إلى أشكال خطيرة من التمرد، و لكن عندما لا تكون ثقافة ما قد حققت إرضاء عدد من المشتركين فيها يجعل قمع نسبة أخرى، ربما الأكثرية، شرطاً لها، وهذا هو حال الثقافات الحالية كلها، عند ذلك يمكننا أن ندرك أن هؤلاء المقموعين سوف يطورون عدائية عميقة ضد هذه الثقافة التي تتحقق من خلال جهودهم، وإن كانوا لا يحصلون من منتجاتها إلا على النزر اليسير... وغنى عن القول، أن ثقافة تترك عدداً كبيراً من المشتركين فيها في حالة سخط، سوف تدفع إلى التمرد، مثل هذه الثقافة لن يكون لها مستقبل كي تؤمن استمراريتها، كما أنها لا تستحق ذلك<sup>(١٠٩)</sup>."

لقد أطلق ماركس فكرة التكون الذاتي للنوع الإنساني الخاص بتاريخ الطبيعة في بعدين اثنين: كسيرورة إنتاج الذات، التي تُدفع إلى الأمام من خلال الفعالية الإنتاجية لأعمال تخص المجتمع وتُخترن في قوى الإنتاج، وكسيرورة تكون تُدفع إلى الأمام من خلال فعالية الطبقات النقدية الثورية وتُخترن في تجارب التأمل، من جهة ثانية لم

[١٠٩] المجلد الرابع عشر ص ٣٣٢.



يستطيع ماركس أن يقدم كشف حساب حول حالة ذلك العلم الذى كان يفترض أن يعيد تكون التكوين الذاتى للنوع من حيث أنه نقد، لأن مفهومه المادى للتركيب من الإنسان والطبيعة بقى مقتصرًا على الإطار المقولاتى للفعل الأداة<sup>(١١٠)</sup>، فى هذا الإطار يمكن تسويغ معرفة الإنتاج ولكن ليس معرفة التأمل، وبصورة أقل نموذج الفعالية الإنتاجية من أجل إعادة تكون السلطة والإيديولوجيا، بالمقابل استبقى فرويد من ما وراء علم النفس إطاراً لفعل تواصل مشوه يسمح بإدراك نشوء المؤسسات، كما يسمح بإدراك أهمية الأوهام، أى السلطة والإيديولوجيا، استطاع فرويد التطرق إلى مجال لم يتبصره ماركس.

أدرك فرويد المؤسسات من حيث أنها سلطة بادلت على الدوام عنفاً خارجياً شديداً الوطأة مقابل قسرٍ داخلى لتواصل معكوس ومُحدد لذاته، وهذا القسر يفهم الموروث الثقافى طبقاً لما هو مراقب دائماً، و اللاوعى الجمعى المتجه نحو الخارج، حيث توجه الرموز المحاصرة الدوافع المنشطرة بفعل التواصل، ولكن المدفوعة بلا توقف إلى سبيل الاشباع الإحتمالى، إنها القوى التى تأسر الوعى بدلاً من الخطر الخارجى والعقاب المباشر من حيث أنها تضيف الشرعية على السلطة، وهى تمثل فى الوقت ذاته قوى التحكم التى يجب أن يحرر منها الوعى المأسور أيديولوجياً من خلال التأمل الذاتى، عندما تجعل قوة جديدة من قوى السيطرة على الطبيعة الشرعيات القديمة غير قابلة للتصديق.

لم يستطيع ماركس أن يتبصر السلطة والإيديولوجيا على أنها تواصل مشوه، لأنه انطلق من الافتراض بأن الناس تميزوا عن الحيوانات عندما بدؤوا بإنتاج وسائل عيشهم، وكان ماركس متأكداً من أن النوع البشرى ارتفع فيما مضى فوق الشروط الحيوانية للوجود من خلال ، أنه تجاوز حدود الذكاء الحيوانى، واستطاع أن يحول السلوك المكيف إلى فعل أداتى، ومثل القاعدة الطبيعية للتاريخ يعينه لذلك التنظيم الجسدى النوعى للإنسان تحت مقولة العمل الممكن: الحيوان الذى يصنع أدوات، بالمقابل لم تكن نظرة فرويد تتجه نحو منظومة العمل الاجتماعى وإنما نحو الأسرة، وقد انطلق من الافتراض بأن الناس انفصلوا عن الحيوانات عندما تم لهم بنجاح أن يخترعوا أسلوب الاندماج الاجتماعى من أجل النوع المهدد بيولوجياً الذى يحتاج إلى حضانة طويلة، كان فرويد على ثقة تامة بأن النوع الإنسانى ارتفع فوق شروط الوجود الحيوانية فقط من خلال أنه تجاوز حدود التجمعات الحيوانية واستطاع أن يحول

[١١٠] المصدر ذاته ص ٧١ وما بعدها.



السلوك الذى توجهه الغريزة إلى فعل تواصلى، ومثل القاعدة الطبيعية للتاريخ يهم الإنسان لهذا السبب التنظيم الجسدى النوعى ضمن مقولة فائض الدافع وتعريفه الحيوان المثبط الغريزة والمتخيل فى الوقت ذاته، التطور المزدوج القمة للجنسية البشرية التى هى مقطوعة على مستوى الكبت الأوديبى من خلال مرحلة كمون، وكذلك دور العدوانية عند إقامة مؤسسة الأنا الأعلى، كل ذلك لا يسمح بظهور المشكلة الانثروبولوجية الأساسية لتنظيم العمل، وإنما بتطور المؤسسات التى تحل بصورة مستديمة الصراع بين فائض الدافع وبين قسر الواقع، لا يتبع فرويد بالدرجة الأولى وظائف الأنا تلك التى تنطلق فى إطار الفعل الأداتى على مستوى إدراكى، فهو يركز على نشوء الأساس الدافعى للفعل التواصلى، وما يعنيه هى أقدار قوى الدوافع الأولى على طريقة تفاعل محددة للناشئ مع محيطه من خلال بنية الأسرة، إنه المحيط الذى يبقى مرتبطاً به خلال مرحلة تربية طويلة.

عندما تتعين القاعدة الطبيعية للنوع البشرى جوهرياً من خلال فائض الدافع ومن خلال تبعية طفولية طويلة، وعندما يمكن إدراك إنتاج مؤسسات من علاقات تواصل مشوه على هذه القاعدة، عند ذلك تكتسب كل من السلطة والإيديولوجيا أهمية جوهريّة أخرى، كما هو الحال لدى ماركس، من خلال ذلك يصبح منطق حركة التأمل ضد السلطة والإيديولوجيا الذى يأخذ بداياته من خلال التقدم فى منظومة العمل الاجتماعى (تقنية وعلم) قابلاً للإدراك، إنه منطق التجربة والخطأ منقولاً إلى مستوى التاريخ العالمى، ضمن شروط النظرية الفرويدية لا تمنح قاعدة الطبيعة وعداً بمعنى أن الإمكانية الموضوعية يمكن أن تُخلق من خلال إطلاق قوى الإنتاج وتحرير الإطار المؤسساتى كاملاً من القمع، كما لا تستطيع أن تضعف مثل هذا الأمل من الناحية المبدئية، لقد بين فرويد اتجاه تاريخ النوع الذى يتعين فى الوقت ذاته من خلال سيرورة إنتاج الذات ضمن مقولات العمل، ومن خلال سيرورة تكون ضمن شروط تواصل مشوه: ينتج تطور القوى المنتجة فى كل مرحلة الإمكانية الموضوعية من جديد لكى تخفف من سلطة الإطار المؤسساتى "مُستبدلاً" الأسس بسبب الانفعالية الثقافية بأخرى عقلانية<sup>(١١١)</sup>، كل خطوة على طريق تحقيق فكرة ما توضع بالتعارض مع تواصل مشوه بصورة شديدة تأخذ علامتها من خلال تغيير الإطار المؤسساتى ومن خلال تدمير الإيديولوجيا، والهدف هو: "التأسيس العقلانى لتعاليم الثقافة"، وبالتالي تنظيم العلاقات الاجتماعية طبقاً للمبدأ الذى يجعل صدقية كل معيار غنى بالنتائج سياسياً

[١١١] المجلد الرابع عشر ص ٩٦٢.



مرتبطاً بإجماع محقق في تواصل خالٍ من الهيمنة<sup>(١١٢)</sup>: غير أن فرويد يصير على أن كل جهد من شأنه أن يتبنى هذه الفكرة في الفعل ويشد من أزر التنوير النقدي والثورى، يلزم بالنفى المتعين للمرض القابل للمطابقة بصورة جلية كما هو ملزم بالوعى العملى الافتراضى بأن يجرى تجربة يمكن لها أن تتعرض إلى الإخفاق.

تعود أفكار عصر الأنوار أساساً إلى الأوهام الموروثة تاريخياً، وعلينا لذلك أن ندرك أفعال هذا العصر على أنها محاولة من أجل اختبار مدى قابلية تحقق المضمون اليوتوبى للموروث الثقافى ضمن ظروف معطاة، بطبيعة الحال يطالب منطق التجربة والخطأ بتحديدات على مستوى العقل العملى الذى يستطيع منطق التحكم فى العلوم التجريبية أن يستغنى عنه: لدى اختبار ما يفترض فيه أن يختبر شروط "حد ممكن من المرض" لا يجوز أن يجعل من المخاطرة باشتداد المرض جزءاً مكوناً من تنظيم المحاولة ذاتها، من صميم هذا التفكير نتج تحفظ فرويد المشار إليه بحذر مقابل "تجربة الثقافة الكبرى المتبناة فى الوقت الحاضر فى الأرض الواسعة ما بين أوروبا وآسيا"<sup>(١١٣)</sup>. التقدم المعرفى فى بعد العلوم كما فى بعد النقد يُعلّل الأمل "بأنه بالعمل من الممكن أن نخبر شيئاً ما عن واقع العالم، نرفع من خلاله قوتنا ونستطيع أن نوجه حياتنا طبقاً له، هذا الأمل العقلانى هو الذى يفصل هدف عصر الأنوار بصورة أساسية عن الموروثات الدوغمائية، بطبيعة الحال ليس أكثر، "أوهامى ليست غير قابلة للتصحيح، كما هو الحال فى الأوهام الدينية، وليس لها السمة الذهانية، عندما يفترض أن تبين التجربة بأننا قد ضلنا السبيل، عند ذلك نتنازل عن توقعاتنا، وما عليهم إلا أن يأخذوا محاولتنا كما هى..." أى كمحاولة يمكن أن تُنقض عملياً، هذا الحذر لا يحد من الفعالية النقدية الثورية، غير أن اليقينية الكلية بأن الفكرة التى تسلس القيادة لها، إنما هى قابلة للتحقق لأسباب وجيهة ضمن الشروط جميعاً، يضع فرويد السلطة والإيديولوجيا أعمق من أن يمكن له أن يبشر بالتفاؤل والثقة بدلاً من منطق الأمل المؤكد وبدلاً من المحاولة الخاضعة للتحكم<sup>(١١٤)</sup>.

هذا هو امتياز النظرية التى تدمج الإرث التاريخى الطبيعى المرن مع قوة تحريك رافعة، سواء كانت لبيدوية أو عدوانية و تتجاوز فرصة الإشباع لتمتد الى القاعدة الطبيعية للتاريخ، من المفارقة أن وجهة النظر ذاتها يمكن أن ترفع إلى تكون تاريخى

[١١٢] فرويد طور هذه الفكرة من مثال تحريم القتل المجلد الرابع عشر ص ٣٦٣ وما بعدها.

[١١٣] المجلد الرابع عشر ص ٢٣٠ وكذلك المجلد الخامس عشر ص ١٩٦ وما بعدها.

[١١٤] أيضاً أدورنو روح العالم وتاريخ الطبيعة فى: دياكتيك سلبى ١٩٦٦ ص ٢٤٢ وما بعدها.



موضوعى عيد فرويد - ما قبل مرحلة التأمل التى بلغها ماركس، وهذا ما يمنعه من أن يطلق الرؤية الأساس لتحليل نفسى من زاوية نظرية المجتمع<sup>(١١٥)</sup>، ولأن ماركس ربط التكون الذاتى للنوع بآلية العمل الاجتماعى، لم يقد إطلافاً بمحاولة فك ديناميك تاريخ التطور من فعالية النوع من حيث أنها فعالية ذات، ويدركه فى مقولات التطور الطبيعى، يدخل فرويد بالمقابل وعلى مستوى ما وراء علم النفس نموذج طاقة لديناميك الدافع بموضوعية مرنة، ومن هنا فهو يرى سيرورة ثقافة النوع مرتبطة بديناميك الدوافع: قوى الدافع اللبيدية والعدوانية، وقوى التطور ما قبل تاريخية تتدخل من خلال ذات النوع وتعين تاريخها، والآن فإن النموذج البيولوجى لفلسفة التاريخ ليس سوى خيال الظل للمثال اللاهوتى، الاثنان هما بوقت واحد ينتميان إلى ما قبل النقد، الدوافع كمحركات أولية للتاريخ، والحضارة كنتيجة لصراعها - مثل هذا التصور كان قد نسي (من قبل فرويد) وقد استسقيننا مفهوم الدافع فقط من تشوّه اللغة ومن انحرافات السلوك، على المستوى الانتروبولوجى لا نعثر على حاجات ليست مفسرة لغوياً وليست مثبتة رمزياً على أفعال احتمالية، الإرث التاريخى الطبيعى لقوى الدافع الفاقدة لتخصصها تعين شروط منطلق إعادة إنتاج النوع الإنسانى، غير أن وسائل إعادة الإنتاج الاجتماعى هذه تعطى لحفظ النوع من البداية نوعية حفظ الذات، إلا أنه علينا مباشرة أن نضيف، بأن تجربة حفظ الذات الجماعية تثبت ما قبل التفهم الذى نشق منه شيئاً ما مثل حفظ النوع خصوصاً بالنسبة إلى ما قبل التاريخ الحيوانى للنوع البشرى، على كل حال يجب أن تكون إعادة تكون تاريخ النوع التى لا تغادر أرضية النقد على وعى تام بقاعدة تجربتها، وأن تدرك النوع منذ "اللحظة"، كذات تستطيع أن تعيد إنتاج حياتها ضمن شروط ثقافية، كما هى دائماً منتجة لنفسها كذات.

رسخ ماركس ضمن إرث التقليد المثالى رسخ - ضمناً - التركيب كنقطة مرجعية: تركيب قطعة ذات طبيعة ذاتية مع قطعة موضوعية من أجل هذا التركيب حيث تدل الشروط المحسوبة للتركيب على طبيعة منفتحة فى ذاتها، "الطبيعة فى ذاتها an sich" إنما هى تكون، وهى تحدد الطبيعة الطبيعية التى أنتجت الطبيعة الذاتية مثل الطبيعة التى تواجه هذه الطبيعة الذاتية من حيث أنها الطبيعة الموضوعية، وإن يكن ذلك هكذا، فإننا كذوات عارفة لا نستطيع أن نأخذ موقعاً خارج أو حتى ضمن انقسام الطبيعة فى ذاتها مبدئياً إلى طبيعة موضوعية وذاتية، قوى الدافع المعاد تكونها تنتمى إلى الطبيعة

[١١٥] وحتى التفسير المتميز لهيربرت ماركوزه لنظرية المجتمع المتضمنة فى أعمال فرويد لا تنجو من هذا الخطر: بنية الدافع والمجتمع ١٩٦٥.



غير القابلة للتعرف، ومع ذلك فهي متاحة للمعرفة إلى المدى الذى تعين فيه نقطة انطلاق الصراع الذى يكدح النوع البشرى انطلاقاً منه، الأشكال التى ينتشر فيها الصراع مرتبطة بالمقابل بالشروط الثقافية لوجودنا: العمل، اللغة والسلطة، لقد تم تأكدنا من بنى العمل، اللغة والسلطة ليس بصورة ساذجة، وإنما على طريق تأمل ذاتى للمعرفة من منظور نظرية العلم، ومن ثم محوّل ترنسندنتاليّاً، وفى النهاية مدرك لعلاقة الموضوعية.

سيرورة البحث فى العلوم الطبيعية منظمة فى الإطار الترנסندنتالى للعقل الأداة، ذلك أن الطبيعة تصبح بالضرورة موضوعاً معرفياً ضمن وجهة نظر التحكم التقنى الممكن، أما سيرورة البحث فى علوم الروح فتتحرك على المستوى الترנסندنتالى للفعل التواصلى، ذلك أن شرح علاقات المعنى تقع بالضرورة تحت وجهة نظر الحفاظ الممكن على المشاركة الواعية فى التفاهم، لقد أدركنا وجهتى النظر الترנסندنتاليتين الاثنتين على أنهما التعبير الإدراكى للمصالح التى تقود المعرفة، ذلك لأن وجهتى النظر تعكسان بنى العمل والتفاعل، وبالتالي علاقات الحياة، وبصورة ملزمة تنتج علاقة العمل والمصلحة هذه بادئ ذى بدء من التأمل الذاتى للعلوم التى تحقق نمط النقد، ولقد اخترنا التحليل النفسى كمثال، وسيرورة البحث التى يجب أن تكون فى الوقت ذاته سيرورة الاستقصاء الذاتى، إنما هى هنا مرتبطة بشرط الجدل التحليلى، هذه الشروط إنما هى ترنسندنتالية إلى المدى الذى تثبت فيه معنى صدقية تفسيرات التحليل النفسى، وتكون فى الوقت ذاته موضوعية إلى المدى الذى تمكن فيه معالجة فعلية للظواهر المرضية، إن إرجاع وجهة نظر ترنسندنتالية إلى علاقة موضوعية وإلى مصلحة معرفة مماثلة تصبح أمراً نافلاً، لأن الحل التحليلى لتواصل مشوه يقرر قسر السلوك ووعياً خاطئاً، شيئان فى واحد: نظرية وعلاج.

فى فعل التأمل الذاتى تكون معرفة الموضوعة التى تقوم سلطتها فقط على أن الذات لا تتعرف على نفسها ثانية كذات أخرى موحدة بين المصلحة بالمعرفة بصورة مباشرة، وتحديدًا بالتححرر من تلك السلطة، فى الموقف التحليلى تكون وحدة الرؤية والتحرر من الأسر الدوغمائى، هى وحدة العقل والاستخدام المصلحى للعقل فعلاً، تلك الوحدة التى أطلقها فشته فى مفهوم التأمل الذاتى، والآن لم يعد يتحقق بطبيعة الحال التأمل الذاتى كفعل أنا مطلقة وإنما ضمن شروط تواصل مرضى إجبارى بين الطبيب والمريض، ضمن الشروط المادية لم يعد من الممكن إدراك مصلحة العقل على طريق شرح ذاتى مستقل للعقل، الصيغة التى تبين بأن المصلحة ملازمة للعقل ليس لها معنى كافٍ إلا فى



المثالية، وتحديدًا ما دمنا متأكدين من أن العقل يمكن أن يصبح شفافاً على طريق التأسيس الذاتى، وعندما ندرك أن الإنجاز المعرفى والقوة النقدية للعقل هما فى التكون الذاتى للنوع الانسانى، وضمن شروط طبيعية محسوبة، إذن هذا هو العقل الذى يلزم المصلحة، فرويد يصطدم بهذه الوحدة بين المصلحة والعقل فى الموقف الذى يمكن أن تحسّن فيه القدرة التوليدية للطبيب فقط ضمن القسر الباتالوجى وضمن المصلحة المناسبة بإلغاء هذا القسر، و الارتفاع بالتأمل الذاتى للمريض.

التفكير فى النسبية التاريخية لمعايير ما يُعتبر باتالوجياً هو الذى قاد فرويد من القسر الباتالوجى على المستوى الفردى إلى باتالوجيا المجتمع بكامله، وفرويد يدرك مؤسسات الهيمنة والموروثات الثقافية على أنها حلول مؤقتة لصراع أساس ما بين قوى الدوافع العارمة وبين شروط حفظ الذات الجمعى، الحلول مؤقتة لأنها تنتج قسر حلول تعويضية مرضية على الأساس الانفعالى للقمع، غير أنه كما فى الموقف السريرى فكذلك الحال فى المجتمع، و مع القسر المرضى يحل إلغاء المصلحة، ولأن باتولوجيا المؤسسات الاجتماعية كما هو الحال لدى باتولوجيا الوعى الفردى تستوطن فى وسط اللغة وفى وسط الفعل التواصلى، وتأخذ شكل تشوه بنيوى للتواصل، عند ذلك تكون المصلحة الموضوعية مع ضغط المرض فى المنظومة الاجتماعية هى مباشرةً مصلحة التنوير و التأمل، و هى وحدها الحركة التى تتحقق فيها المصلحة، مصلحة العقل هى بمثابة قطار متقدم نقدى ثورى متقدم، و لكنها محاولة لتحقيق الأوهام البشرية التى حوّلت الدوافع المقموعة إلى فنطازيا أمل.

فى إطار مصلحة العقل تتواصل مصلحة حفظ الذات أيضاً إلى المدى الذى يكون فيه للعقل قاعدة فى تاريخ الطبيعة، غير أن مصلحة حفظ الذات قد انكسرت، فهى ليست حاجة تجريبية كما أنها ليست خاصية نسق عضوية ما، والمصلحة لحفظ الذات لا يمكن أن تحدد إطلاقاً بالاستقلال عن الشروط الثقافية، عمل، لغة وسلطة، والمصلحة لحفظ الذات لا يمكن أن تهدف بصورة مفاجئة إلى إعادة إنتاج حياة النوع، لأن هذا النوع يجب أن يُفسّر ذاتياً بادئ ذى بدء ضمن شروط وجود الثقافة التى تعتبرها كحياة لها، التفسيرات تتوجه ثانية نحو أفكار حياة جيدة، "الجيد" فوق ذلك ليس متفق عليه وليس ماهية، إنه متخيل، ولكن يجب أن يكون متخيلاً هكذا تماماً بحيث يطابق ويوضح مشكلة أساسية؛ أى المصلحة بمقدار التحرر الذى هو ممكن موضوعياً ضمن الشروط المعطاة والقابلة للخداع تاريخياً، ومصلحة حفظ الذات لها بالضرورة شكل مصلحة العقل التى تنطلق فقط بالنقد وتأخذ صدقيتها من نتائجها العملية، ما دام



الناس يجب أن يحفظوا حياتهم من خلال العمل ومن خلال التفاعل و التنازل عن الدوافع أى تحت القسر الباتالوجى لتواصل مشوه.

فقط عندما يتم تبصُر هذه الوحدة بين المعرفة والمصلحة على نمط العلم النقدى، يمكن عند ذلك أن يفهم إلحاق وجهات النظر الترنسندنتالية فى البحث والمصالح التى توجه المعرفة على أنه ضرورى، لأن إعادة إنتاج الحياة الاجتماعية مرتبطة بالشروط الثقافية للعمل والتفاعل، فإن مصلحة حفظ الذات لا تتجه مباشرة إلى إشباع الحاجات التجريبية، وإنما إلى شروط وظائف العمل والتفاعل: وهى تمتد بنفس الدرجة إلى المقولات المنتمية إلى المعرفة، وإلى عمليات التعلم التراكمية والتفسيرات الدائمة للتقاليد، ما دامت هذه المعرفة الخاصة بالحياة اليومية مؤمنة فى الشكل المنهجى وموسعة فإن سيرورات البحث المماثلة تدخل ضمن حدود تلك المصلحة.

ما دامت مصلحة حفظ الذات يُساء فهمها من الوجهة الطبيعية، فإنه لمن الصعب أن نفهم، كيف يمكن لها أن تأخذ شكل مصلحة توجه المعرفة دون أن تبقى خارجية إزاء وظيفة المعرفة ذاتها، والآن بينا من مثال العلم النقدى بأن مصلحة حفظ الذات لا يمكن أن يفكر فيها منطقياً إلا كمصلحة فعالة من خلال العقل ذاته، و لكن عندما تكون المعرفة والمصلحة بمثابة شىء واحد فى حركة التأمل الذاتى، عند ذلك لا يمكن أن يعنى ارتباط الشروط الترنسندنتالية و العلوم الطبيعية وعلوم الروح بمصالح المعرفة التقنية والعملية (عدم تجانس) المعرفة، ما يقصد بذلك هو أن المصالح التى توجه المعرفة والتى تعين شروط موضوعية و صدقية الأقوال، هى ذاتها عقلانية، ذلك أن معنى المعرفة، ومعه معيار استقلاليته لا يمكن أن يُشرح دون الرجوع إجمالاً إلى العلاقة مع المصلحة، فرويد اعترف بعلاقة المعرفة والمصلحة هذه والتى هى تأسيسية بالنسبة إلى المعرفة، ليس هذا فحسب بل وقف ضد سوء الفهم النابع من السايكولوجية، كما لو أنه الدليل الذى يتساوى فى معناه مع نزع القيمة الذاتية للمعرفة.

"لقد حاول المرء أن ينزع جذرياً قيمة المجهود العلمى من خلال الاعتبار بأنه مربوط بشروط تنظيمنا الخاص، ولا يمكن له أن يقدم شيئاً آخر سوى نتائجنا الذاتية، فى الوقت الذى تبقى فيه الطبيعة الفعلية للأشياء من خارجنا غير متاحة له، إبان ذلك يضع المرء نفسه متجاوزاً لحظات متعينة تبدو حاسمة بالنسبة إلى إدراك العمل العلمى، ذلك أن تنظيمنا أى جهازنا النفسى قد طُور عن طريق محاولات هادفة إلى معرفة العالم الخارجى، وبالتالي يجب أن تكون قد تحققت قطعة من الحكمة فى بنية هذا الجهاز النفسى، ذلك أنه ذاته جزء مكون من هذا العالم الذى ينبغى أن نستقصيه وأن يُسمح



بمثل هذا الاستقصاء بصورة ممتازة، ذلك أن مهمة العلم قد أعيدت صياغتها بالكامل، عندما نقصر العلم على التدليل، كيف يجب أن يبدو العالم لنا نتيجةً لخصوصية تنظيمنا، ذلك أن النتائج النهائية للعلم ولا سيما بسبب طريقة اكتسابها ليست مشروطة فقط من خلال تنظيمنا، وإنما أيضاً من خلال ذلك الذي ترك أثره على تنظيمنا، وأخيراً أن مشكلة طبيعة العالم إنما هي تجريد فارغ دونما أخذ اعتبار لجهاز إدراكنا النفسى و دونما مصلحة عملية، كلا علمنا ليس وهماً<sup>(١١٦)</sup>.

بالمقابل حاول نيتشه أن يبرهن ذلك تماماً، لقد أدرك نيتشه العلاقة بين المعرفة والمصلحة ولكن أضفى عليها السايكولوجيا وبذلك وضع أساساً لانحلال ما بعد نقدي للمعرفة إجمالاً، أكمل نيتشه الإلغاء الذاتى لنظرية المعرفة التى أطلقها هيجل، وتابعها ماركس: من حيث إنها إنكار ذاتى للتأمل.

تنطلق اعتبارات نيتشه الخاصة بنظرية المعرفة بالمعنى الواسع ضمناً من فرضيتين أو وضعيتين أساساً، مرة كان نيتشه على ثقة بأن نقد المعرفة التقليدى من كانت حتى شوبنهاور قد وضع لنفسه مطلباً غير قابل للتحقق، وتحديدًا تأمل الذات العارفة فى

[١١٦] المجلد الرابع عشر ص. ٢٨٠

كان فرويد قد ميز ما بين الحاجة والمصلحة، تعليمات الحاجة إنما هى أجزاء من "الهو" نحن نتحدث عن المصالح عندما تكون الدوافع مرتبطة بوظائف الأنا، وبتعبير مفارق. المصالح هى حاجات الأنا، انطلاقاً من هذا التمييز نستطيع أن نلحق المصالح التى تقود المعرفة بوظائف الأنا، واختبار الواقع يقوم على إنجاز إدراكى ينطلق فى دائرة وظائف الفعل الذاتى وفى التكيف الذاتى مع شروط الحياة الخارجية. مصلحة المعرفة التقنية بتوسيع قوة التحكم بالسيرورات الموضوعة يتمثل مع التعلم العملي لى لقواعد السلوك المضبوطة بنجاح، ومراقبة الغريزة تشترط بالمقابل إنجازاً إدراكياً يتكون فى علاقات التفاعل على طريق التطابق والاستدخال. ومصلحة المعرفة العملية بضمان المشاركة الواعية للذوات فى التفاهم تتمثل مع هذا التعلم الأخلاقى للأدوار الاجتماعية، وفى النهاية فإن التركيب بين الهو والأنا الأعلى، أى اندماج النسب غير الواعية فى الأنا يتحقق من خلال الإنجاز الإدراكى الذى ينشأ فى العلاقات الباتالوجية لتواصل مشوه نوعياً، مصلحة المعرفة المحررة بإلغاء القمع تتمثل مع سيرورة التعلم الخاصة بالتأمل الذاتى ومع الوعى الخاطى، يجب بطبيعة الحال أن نبقى واعين لدى إلحاق المصالح التى تقود المعرفة بوظائف الأنا فى إطار نموذج البنية أى أن إطار نموذج الأنا، الهو والأنا الأعلى قد تم استقاؤه من تجارب التأمل، ولهذا فهو يقع على مستوى ما وراء النظرية metatheoretisch ما دام ذلك واضحاً فإنه لا يشجع على تفسير المصالح التى توجه المعرفة فى مفاهيم مرتبطة بما وراء علم النفس لإضافات سيكولوجية متسعة على العلاقة بين المعرفة والمصلحة. من جهة ثانية لا ينتظر كثيراً من مثل هذا التفسير لأن تحليلاً متسع الأفق للمصالح التى توجه المعرفة يلزم ما وراء علم النفس إجمالاً بمغادرة أرضية منطق البحث والرجوع إلى العلاقة الموضوعية لتاريخ النوع، من جديد يتبدى بأن نظرية المعرفة لا يمكن أن تتحقق إلا كنظرية مجتمع.



نفسها، وهو لذلك يتطلب نقد النقد، يمكن أن يرفع القناع عن الشكل الحديث للشك بوصفه دوغمائية مقنعة:

”سوء الظن عميق ضد دوغمائية نظرية المعرفة، أحببت أن أنظر تارة عبر هذه النافذة، وتارة عبر تلك، شديد الحرص على أن لا أرسخ نفسي فيها، وقد رأيت فيها ضرراً أكيداً وفي النهاية: هل من المحتمل أن تتمكن أداة من نقد جدارتها الخاصة بها؟ ما وضعته في اعتباري كان أكثر من ذلك، وهو أنه لم ينشأ إطلاقاً شك خاص بنظرية المعرفة، ولم تنشأ دوغمائية دونما أفكار خلفية، ذلك أن هذا الشك له قيمة من الدرجة الثانية ما دام الإنسان يتبصر ما الذي ألزمه بالأساس بهذا الموقع، الرؤية الأساس: من كانت إلى هيجل إلى شوبنهاور، وأيضاً الموقف الشكي المسيحي إلى الموقف التاريخي والتشاؤمي، كلها ذات منطلق أخلاقي<sup>(١١٧)</sup>.”

يستند نيتشه إلى الحجة المستخدمة من هيجل ضد كانت ليرفض الدخول في نظرية المعرفة، بطبيعة الحال لا يستخلص من ذلك نتيجة الاقتصار على المنهجية، فهو يقبل بارتياح على التأمل الذاتي للعلوم ولكن بهدف أن يداور بين الاثنين بصورة مفارقة: النقد والعلم.

من جهة ثانية يشارك نيتشه الوضعية في مفهوم العلم، وحدها المعلومات التي تتماثل مع معايير نتائج العلوم التجريبية يحق لها أن تصلح كمعرفة بالمعنى الصارم، وبذلك يقام معيار ينخفض أمامه الموروث بالكامل و يتحول إلى مثيولوجيا، مع كل تقدم علمي تخسر تصورات العالم العائدة إلى فجر الإنسانية، كما تخسر الرؤى الدينية والتفسيرات الفلسفية تربتها، الكونيّات وكل تفسيرات العالم ما قبل علمية، التي تمكن من توجيهات الفعل ومن تسويغات المعايير، تخسر في القدر ذاته مصداقيتها، بوصفها طبيعة موضوعة تُعرف في علاقاتها السببية، وتخضع إلى قوة التحكم التقني:

”بالقدر الذي يتنامى فيه معنى السببية يتناقص فضاء مملكة الأخلاق: لأنه في كل مرة عندما يدرك المرء الآثار الضرورية، وعندما يفهم أن يفكر مستثنى من الحالات جميعاً، من كل ما هو موقت وما بعد، عند ذلك يكون قد دمر عدداً كبيراً من السببيات المتخيلة التي جرى الإيمان بها من حيث أنها أساس أخلاق العالم الفعلي الذي هو أصغر بكثير من المتخيل،

[١١٧] فريدرك نيتشه - آثاره في ثلاث مجلدات - إصدار شلشتا - ميونيخ ١٩٦٠ المجلد الثالث ص ٤٨٦.



و فى كل مرة تختفى فيه قطعة من الخوف والقسر من العالم، وفى كل مرة تختفى قطعة من الاحترام إزاء سلطة الأخلاق: تضع الأخلاق بالجملة، ومن يريد أن يزيد منها بالمقابل عليه أن يعرف كيف ينأى بنفسه، ذلك أن النجاحات سوف تصبح قابلة للتحكم<sup>(١١٨)</sup>.

يدرك نيتشه ومن قبله كونت النتائج النقدية للتقدم العلمى التقنى من حيث أنها تجاوزت للميتافيزيقيا، كما يدرك ماكس فيبر الذى - جاء بعده - النتائج العملية لهذا الحدث من حيث أنه عقلنة للفعل و دحض لقوى الإيمان التى توجه الفعل، يمكن للنظريات العلمية أن تضعف مطلب صدقية التفسيرات الموروثة والعائدة خفية إلى البراكسيس، وذلك إلى المدى الذى تكون فيه نقدية، لكن عليها أن تحرر مكان التفسيرات المنقوضة، لأنها لا تستطيع أن تنتج علاقة مع البراكسيس، إلى المدى الذى تكون فقط هدامة، من النظريات العلمية تنتج معرفة مفيدة تقنياً، ولكن ليست معيارية، كما أنها ليست موجهة للفعل:

"العلم يؤسس مسار الطبيعة، لكنه لا يستطيع إطلاقاً أن يصدر الأمر إلى الإنسان، الميل، الحب، الرغبة، عدم الرغبة، التمرد، الوهن كل هذه الأشياء لا يعرفها العلم، وما يعيشه الإنسان ويختبره، عليه أن يفسره من صميم شىء ما، وأن يقدره حق قدره من خلال ذلك<sup>(١١٩)</sup>."

عملية التنوير التى منحها العلم، إنما هى نقدية، غير أن الانحلال النقدى للدوغمات لا يحرر، وإنما يؤدى إلى اللامبالاة: إنه ليس محرراً وإنما عدى، خارج علاقة النظرية والتقنية التى تحلها العلوم لا يمكن أن تعوض من خلال العلاقة الجديدة للنظرية مع التقنية بصورة كافية و لا يصبح للمعلومات أية "أهمية"، يتبع نيتشه بداية القسر المحايث للتنوير الوضعى، لكن عن الوضعية يفصله وعى القصد المتخلى عنه الذى كان ذات يوم مرتبطاً بالمعرفة، نيتشه الفيلسوف الذى لم يعد يحق له أن يكون ذلك، لا يستطيع أن يتخلى عن الذكرى "بأن المرء اشترط دائماً، يجب أن يتعلق خلاص الإنسان بنظرته إلى أصل الأشياء" وهو يرى فى الوقت ذاته:

"ذلك أننا بالمقابل كلما نتبعنا البداية بعيداً كلما كنا أقل اهتماماً بمصالحنا، نعم، ذلك أن كل تقديراتنا للقيم، وكل الاهتمامات التى

[١١٨] المجلد الأول ص ١٠٢١ .

[١١٩] المجلد الثالث ص ٢٤٣ .



وضعتها في الأشياء بدأت تفقد معناها، كلما عدنا إلى الخلف بمعرفتنا  
ولامسنا الأشياء ذاتها<sup>(١٢٠)</sup>."

المفهوم الوضعي للعلم يصبح عند نيتشه بصورة خاصة مزدوج المعاني، فالعلم الحديث يعترف من جهة باحتكار معرفي ويؤكد على انتزاع القيمة من المعرفة الميتافيزيقية، من جهة ثانية فإن قيمة المعرفة المحتكرة تنتزع لأنها تستغني بصورة إلزامية عن العلاقة المتميزة للميتافيزيقيا مع البراكس، وبذلك نخسر مصلحتنا، تبعاً للوضع لا يمكن أن توجد معرفة تتجاوز المعرفة المنهجية للعلوم التجريبية، غير أن نيتشه الذي يقر بذلك لا يستطيع أن يتكلم بأن يمنح لهذه المعرفة جدياً عنوان معرفة، لأن العلم يقصى عن المصالح من خلال هذه المنهجية التي تضمن اليقين لمعارفها، بالنظر إلى الموضوعات التي تشد إليها مصلحة متجاوزة للتحكم التقني "يهيء العلم عماءً مستقلاً، شعوراً بأن المعرفة لا تأتي مطلقاً، لقد كان نوعاً من الغطرسة أن نحلم، أكثر من ذلك، أن يبقى لنا أقل ما يمكن من المفاهيم، لكن تكون للمعرفة أية إمكانية للصدق<sup>(١٢١)</sup>."

في القسم الثاني من عمله "تأملات غير عصرية" عبر نيتشه عن قلقه ضد التاريخ فيما يشبه ما رآه من "انعدام معنى" العلوم الطبيعية، وحتى علوم الروح تقصى عن علاقة الحياة منذ أن تدعى لمعايير المنهج العلمي، والوعي التاريخي يخدم براكسيس الحياة فقط ما دام يملك نقدياً موروثاً ثقافياً من أفق الحاضر ويتابع تكوينه، والتاريخ الحي يحول الماضي والغريب إلى جزء مكون من سيروية التكون الحالية، البناء التاريخي إنما هو مقياس درجات "القدرة التشكيلية" التي معها يصبح إنسان ما أو ثقافة ما شفافة في استحضار الماضي أو في استحضار ما هو غريب ذاته، الذين يفكرون تاريخياً:

"يعتقدون بأن معنى الوجود سيظهر إلى النور أكثر فأكثر في مسار سيرورته، ولهذا السبب فهم لا ينظرون إلا إلى الخلف لكي يفهموا الحاضر من تأمل السيرورة الحالية، ولكي يتعلموا كيف يشتهون المستقبل بقوة لا مثيل لها، إنهم لا يعرفون مطلقاً كيف يفكرون ويتصرفون تاريخياً على الرغم من كل تاريخيتهم، وكيف أن انشغالهم في التاريخ ليس في خدمة المعرفة المحضة وإنما في خدمة الحياة<sup>(١٢٢)</sup>."

[١٢٠] المجلد الأول ص ١٠٤٤.

[١٢١] المجلد الثالث ص ٨٦٢.

[١٢٢] المجلد الأول ص ٢١٧.



يريد نيتشه أن يلاحظ لحظة اللاتاريخي من هذا التأمل الذي يستنفده براكسيس الحياة، المنطلق منه والعائد إليه "لأن وضعية الحياة والتاريخ" تتغير ما دام التاريخ قد أصبح علماً، الأشياء الموضوعة في التزامن المفترض للوعي الذي يستمتع بالتأمل لتاريخ عالمي محاصر في المتحف تصبح بلا نتيجة بالنسبة إلى الذات العارفة، التقليد المتشيع منهجياً تضيف عليه الحيادية كموروث ولا يعود بإمكانه لذلك أن يدخل في سيرونة التكون المعاصرة: "المعرفة لم يعد لها تأثير من حيث أنها تعيد تشكيل الأشياء كدافع محرك نحو الخارج، وإنما تبقى مخبأة في عالم داخلي فوضوي أكيد<sup>(١٢٣)</sup>".

يقوم السجال حول كسل و دلال عباقرة التاريخية المعاصرين في نقد علمنة التاريخ، والموضوعية لم يتبصرها نتشه كتفهم ذاتي علموي خاطئ، وإنما قبل بها من حيث إنها التطبيق الضروري لعالم التاريخ، ينتشه يعتقد لهذا السبب بأن تاريخاً "يخدم الحياة" يحتاج إلى أوامر ما قبل علمية مع ما هو لا تاريخي وما فوق تاريخي<sup>(١٢٤)</sup>، لو أنه عاد وتبنى مفهوم "التفسير" الذي طور منذ سنتين خلتا في مقالته "حول الحقيقة والكذب في المعنى الخارج عن الأخلاق" وذلك في مجال نقده لعلوم الروح، وكانت المواجهة غير ممكنة، ولكان من الضروري أن تظهر مقولة التفسير من حيث أنه الأساس المخبأ للمنهج الفيلولوجي التاريخي، مثل الموضوعية من حيث أنها الوعي الخاطئ لطريقة لا محيد عنها المرتبطة مع سيرونة التكون للذات العارفة.

خرج نيتشه يبقى هو ذاته بالنسبة إلى علوم الروح كما إلى زاوية العلوم الطبيعية، فهو لا يستطيع أن يتملص من مطلب مفهوم العلم الوضعي، كما لا يستطيع في الوقت ذاته أن يستغنى عن المفهوم الأكثر تطلباً للنظرية التي لها أهمية بالنسبة إلى الحياة، مقابل التاريخ يعتمد موقفاً يقضى بأن التاريخ ينبغي أن يتخفف من عباءة القسر المنهجية مقابل موضوعية ممكنة، وهو يريد أن يهدي من روعه بهذه المراجعة: "ليس انتصار العلم هو الذي يميز قرننا التاسع عشر، وإنما انتصار المنهج العلمي على العلم<sup>(١٢٥)</sup>"، هذه الصيغة لا يمكن تطبيقها على العلوم الطبيعية، مقابل ذلك كان يمكن

[١٢٣] المجلد الأول ص ٢٣١.

[١٢٤] المجلد الأول ص ٢٣٢.

[١٢٥] المجلد الثالث ص ٨١٤ (أيضاً أساس الهرمنوطيقا الفلسفية لغادامر تتبع دونما اعتراف هذا القصد مقدمة الطبعة الثانية "الحقيقة والمنهج"، توبنغن ١٩٦٥).



للمطلب اللامعقول المشابه أن يقيم ذاته قطيعة مع الفكر المنهجي، هنا كان نيتشه ملزماً عندما أراد توحيد الموروثات المتنافرة للوضعية والفلسفة الكبرى بأن ينتقد موضوعية العلم محايتة من حيث أنها تفهم ذاتي خاطئ، من أجل أن يحرر العلاقة المخفية مع براكسيس الحياة.

نظرية المعرفة لدى نيتشه كما طرحها بهذه الحدة في الأفوريسم تتألف من المحاولة التي ترمى إلى إدراك الإطار المقولاتي للعلوم الطبيعية (مكان، زمان، حدث) مفهوم القانون (السببية) وقاعدة التجربة العملية (القياس) وكذلك مثل قواعد المنطق وقواعد الحساب من حيث أنها القبلية النسبية لعالم الظاهر الموضوعي، تلك التي أنتجت لأهداف السيطرة على الطبيعة وذلك لحفظ الوجود:

"إن جهاز المعرفة بكامله إنما هو جهاز تجريد وجهاز تبسيط ليس متجهاً نحو المعرفة وإنما نحو اغتصاب الأشياء: "الهدف" و"الوسيلة" بعيدة عن الجوهر مثل "المفاهيم"، مع "الهدف" و"الوسيلة" يستولى المرء على السيرورة (المرء يخترع سيرورة قابلة للإدراك)، مع المفاهيم يستولى على الأشياء التي تصنع السيرورة<sup>(١٢٦)</sup>."

يدرك نيتشه العلم كفعالية تتحول معها الطبيعة إلى مفاهيم بهدف السيطرة عليها، في قسر الصحة المنطقية وفي الإحكام التجريبي يتحقق إكراه المصلحة بالتحكم التقني الممكن بواسطة سيرورات الطبيعة الموضوعة، وفي هذه المصلحة يتحقق القسر المحض لحفظ الوجود:

"إلى أي مدى يكون ذكاؤنا نتيجة لشروط الوجود؟ لم يكن لدينا لو لم يكن ضرورياً لنا، ولم يكن لدينا هكذا لو لم يكن ضرورياً لنا هكذا، إذا ما كان بإمكاننا أن نعيش بشكل آخر<sup>(١٢٧)</sup>"

"ينبغي على المرء لكي يبني هذا الإكراه، المفاهيم، الأنواع، الأشكال، الأهداف، القوانين ألا يفهم، كما لو كنا في حالة تثبت فيها العالم الصحيح (عالم الحالات المتطابقة)؛ وإنما كإكراه يهيء لنا عالماً يصبح فيه وجودنا ممكناً: نحن نبدع بذلك عالماً قابلاً لأن يحسب، مبسطاً ومفهوماً بالنسبة إلينا<sup>(١٢٨)</sup>."

[١٢٦] المجلد الثالث ص ٤٤٢ .

[١٢٧] المجلد الثالث ص ٤٤٠ .

[١٢٨] المجلد الثالث ص ٥٢٠ .



هذه الجملة يمكن أن تفهم بمعنى برغماتية محددة ترنسندنتالياً، المصلحة التي توجه المعرفة للسيطرة على الطبيعة يمكن أن تثبت شروط الموضوعية الممكنة لمعرفة الطبيعة، أبعد من ذلك لكي تلغى الفرق بين الوهم والمعرفة علينا أولاً أن نحدد الإطار الذى تكون فيه الحقيقة الفعلية قابلة للمعرفة موضوعياً، فى هذه الحال سوف يبقى المطلب النقدي للمعرفة العلمية مقابل الميتافيزيقيا محافظاً عليه، أما المطلب الاحتكارى للعلم الحديث فيوضع تحت المساءلة: إلى جانب المصلحة التقنية يمكن أن توجد مصالح أخرى توجه المعرفة وتضفى عليها الشرعية، بصراحة ليس هذا هو موقف نيتشه، إن الإرجاع المنهجى للعلم إلى مصلحة حفظ النوع لا يخدم تعيناً ترنسندنتالياً لمعرفة ممكنة وإنما يقع فى خدمة نفى إمكانية المعرفة فى الإجمال: "جهازنا المعرفى ليس معداً للمعرفة<sup>(١٢٩)</sup>" التأمل فى المعيار الجديد المطور من خلال العلم الحديث يبقى دافعاً لنقد تفسيرات العالم المتوارثة، غير أن هذا النقد ذاته يمتد إلى العلم نفسه، لقد أنتجت كل من الميتافيزيقيا والعلم بصورة متساوية وهم العالم القابل للحسبان للحالات المتطابقة، وهم القبلية العلمية أثبت على كل حال أنه متماسك، "الضلال" الموضوعى للفلسفة الذى يقيم نيتشه البرهان عليه مدفوعاً من خلال الفهم الذاتى الوضعى للعلم، هو ذاته الذى يستسلم بالضرورة للعلم:

"يقوم ضلال الفلسفة على أن المرء بدلاً من أن يرى فى المنطق وفى مقولات العقل وسائل لإعداد العالم إلى أهداف نافعة (وبالتالى مبدئياً إلى تزييف نافع) فقد اعتقد أنه رأى فيها معيار الحقيقة أو الواقع، معيار الحقيقة كان فى الواقع مجرد الفائدة البيولوجية لمثل هذا النسق لتزييف مبدئى: ولأن الحيوان لا يعرف شيئاً أكثر أهمية من أن يحافظ على ذاته، لذلك يحق للمرء فى الواقع أن يتحدث عن الحقيقة هنا: السذاجة كانت هى الاشمئزاز من مركزية الإنسان كمقياس للأشياء أو كطريق صحيح يدلنا على ما هو "واقعى" و"غير واقعى": بإيجاز كشرط لإصفائية المطلق<sup>(١٣٠)</sup>."

من شأن قاعدة مصلحة المعرفة أن تحرض إمكانية المعرفة، ولأن إشباع الحاجات يتفق مع مصلحة حفظ النوع يمكن لكل وهم أن يضع مطلب الصلاحية ذاته عندما تفسر فيه حاجة ما العالم، علاقة المعرفة والمصلحة المدركة فى المستوى الطبيعى تحل

[١٢٩] المجلد الثالث ص ٤٤٠.

[١٣٠] المجلد الثالث ص ٧٢٦.



الظاهر الموضوعى فى كل بنية، ولكن ليس دون تبريره ثانية ذاتياً، إلى المدى الذى يكون لكلمة "معرفة" أى معنى فإن العالم قابل لأن يعرف، و أنه قابل للتفسير بشكل آخر، لا تخفى معنى وراءها وإنما لها معانى لاحصر لها (المنظورية)، حاجاتنا هى التى تفسر العالم؛ دوافعنا و ما لها و ما يناقضها<sup>(١٢١)</sup>، نيتشه يستخلص النتيجة من ذلك<sup>(١٢٢)</sup>، فبدلاً من نظرية المعرفة يجب أن تحل نظرية المنظور عن الانفعالات، إنه لمن السهل أن نرى أن نيتشه لم يكن ليصل إلى فلسفة المنظور لو لم يكن قد رفض منذ البداية نظرية المعرفة بكونها غير ممكنة.

ولأن نيتشه بقى بصورة مستمرة وإلى حدٍ كبير أسير الوضعية، ذلك أن نقده للتفهم الذاتى الموضوعى للعلم لم يستطع أن يقوم بدور نقد معرفة، اضطر إلى إساءة فهم المصلحة التى توجه المعرفة والتى اصطدم بها من وجهة نظر فكر طبيعى، عندما يكون كل من المصلحة والدافع وحدة كاملة تستطيع الشروط الذاتية للموضوعية الممكنة للمعرفة والتى تضعها المصلحة أن تنبه حاسة التمييز بين الوهم والمعرفة. لا شىء يلزم التفسير التجريبي للمصلحة التى توجه المعرفة ما دام التأمل الذاتى للعلم الملازم لقاعدة المصلحة لا يساء فهمه وضعياً أى لا ينكر كنقد، ونيتشه يرى نفسه ملزماً بذلك تماماً، وهو يزوج فى الميدان بصورة دائمة الحجة ذاتها ضد إمكانية نظرية المعرفة:

"يجب على المرء أن يعرف... أى شىء هى اليقينية، وأى شىء هى المعرفة، وما إلى ذلك ولأننا لا نعرف هذا فإن نقد المقدرة على المعرفة لا معنى له: كيف ينبغى للأداة أن تنقد ذاتها عندما لا تستطيع أن تستخدم فى النقد سوى ذاتها؟ إنها لا تستطيع حتى أن تحدد ذاتها<sup>(١٢٣)</sup>".

كان هيجل قد استخدم هذه الحجة ضد كائنت من أجل أن يلزم نقد المعرفة من جانبه بنقد شروطه الخاصة ولكى يدفع بذلك إلى الأمام بتأمل ذاتى مكسور، يستعير نيتشه بالمقابل هذه الحجة ليؤكد استحالة التأمل الذاتى إجمالاً.

يشاطر نيتشه عماء عصر وضعى مقابل تجربة التأمل: وهو ينكر التذكر النقدى لإنتاج ذاتى مقابل ظاهر مستقل ذاتياً، و أن التأمل الذاتى لوعى خاطئ إنما هو معرفة: نحن نعلم بأن تدمير وهم ما لا يؤدي بعد إلى حقيقة، وإنما إلى قطعة من الجهل

[١٢١] المجلد الثالث ص ٩٠٢.

[١٢٢] المجلد الثالث ص ٥٦٠.

[١٢٣] المجلد الثالث ص ٤٤٩.



وتوسيعاً لـ "مكاننا الخاوي" وتنامياً لجدينا<sup>(١٣٤)</sup> "بطبيعة الحال لا ينتج إنكار التأمل هذا لدى نيتشه كما هو الحال لدى المعاصرين من ذوى التوجهات الوضعية الذين يكدرهم سحر الباحث، من خلال الظاهر الموضوعي للعلم الذى يجب أن يمارس حسبما يمليه القصد- نيتشه- وهذا ما يميزه عن كل الآخرين - بنكر القوة النقدية للتأمل بوسائله فقط بوسائل التأمل ذاته، نقده للفلسفة الغربية، نقده للعلم ونقده للأخلاق المسيطرة إنما تمثل شهادة وحيدة لمعرفة مبتغاة على طريق التأمل الذاتى فقط على طريق التأمل الذاتى، ونيتشه يعرف ذلك: نحن فى الأصل مخلوقات غير منطقية ولهذا السبب غير عادلين ونستطيع أن نتعرف بأن هذا واحد من الاختلالات الكبرى للوجود غير القابلة للحل<sup>(١٣٥)</sup>" ومن الأكيد أن نيتشه مصر على القناعات الوضعية الأساسية، ذلك أنه لا يستطيع أن يعترف منهجياً بوظيفة المعرفة للتأمل الذاتى التى يعيش فيها هو ككاتب فيلسوف، التضارب الساخر للإنكار الذاتى للتأمل هو بطبيعة الحال من العناد إلى درجة أنه لا يحل من خلال الحجج، وإنما يمكن تهدئته عن طريق السحر، والتأمل لذلك يقنى ذاته ولا يمكن أن يعتمد على مساعدة النكوص الطيب، وهو يحتاج إلى الإيحاء الذاتى لكى يخبئ أمام ذاته ما يقوم به دونما توقف، وأعنى بذلك النقد.

"نحن علماء نفس المستقبل نحن لدينا القليل من الإرادة الطيبة لمراقبة الذات: نحن نعدّها تقريباً علامة انحطاط عندما تحاول آلة ما أن تعرف ذاتها: نحن أنوات المعرفة ونريد أن نملك السذاجة الكاملة والإتقان اللذين تملكهما الأداة وتبعاً لذلك لا يحق لنا أن نحلل أنفسنا ولا أن نعرف<sup>(١٣٦)</sup>."

إن تاريخ انحلال نظرية المعرفة فى المنهجية إنما هو تاريخ سابق للوضعية الجديدة، ونيتشه كتب فصلها الأخير، كعبقري التأمل الذى ينكر ذاته أطلق علاقة المعرفة والمصلحة بوقت واحد وأساء تفسيرها تجريبياً، بالنسبة إلى الوضعية المقامة حديثاً بدا نيتشه وكأنه قدم البرهان على أن التأمل الذاتى للعلوم يقود فقط إلى إضفاء السايكولوجيا على العلاقات، التى لا يجوز أن توضع كعلاقات منطقية ومنهجية مع العلاقات التجريبية على سوية واحدة، يمكن "للتأمل الذاتى" للعلوم أن يظهر كمثال

[١٣٤] المجلد الثالث ص ٤٤٦.

[١٣٥] المجلد الأول ص ٤٧١.

[١٣٦] المجلد الثالث ص ٧٩٠ وما بعدها.



لاحق بالنسبة إلى الاستخلاص الخاطئ المرتبط بالفكر الطبيعي والمتكرر والغنى بالفتايج والموجود غالباً في تاريخ الفلسفة الحديثة، وهكذا اعتقد المرء بأن المسألة تحتاج فقط إلى تجديد التمييز المبدئي ما بين أسئلة الصلاحية وبين تكون الأقوال، وبذلك استطاع المرء أن يحيل نظرية المعرفة وحتى نظرية المعرفة المنطلقة محايثةً من منطق العلوم الطبيعية وعلوم الروح إلى سايكولوجيا البحث، على هذا الأساس أقامت الوضعية الجديدة منهجية محضة، منهجية منقاة بطبيعة الحال خاصة من الأسئلة المرتبطة بمصالح محددة.



## كلمة ختامية ١٩٧٣

"المعرفة و المصلحة" يظهر بعد حوالي خمس سنوات فى كتاب جيب دوتما أى تغيير، وهذا لا يعنى أننى أرى أن النص ليس بحاجة إلى التغيير، أكثر من ذلك لقد طرح السجال الواسع والمعمق أسئلة كثيرة تُلزمى بأن أكتب كتاباً آخر إذا ما أردت أن أعالج هذه المسائل كلها بصورة نسقية، النقد (ما دام يبقى نقداً وبالتالي لا يقع ضمن أشكال التصرف الانفعالى أو ضمن صراع الاتجاهات السياسية) يمكن تصنيفه تبعاً لمركبات خمسة:

[أ] اعتراضات ضد الطريقة التاريخية والنسقية و فى الوقت ذاته ضد إعادة كتابة التاريخ (غيتسبرغ، وبوبوكوفيكس).

[ب] اعتراضات ضد تفسير مؤلفين بعينهم، وبصورة خاصة الاعتراض ضد تفسير هيجل (بوبنر) وضد تفسير ماركس (هان) وكذلك تفسير فرويد (نيكولز) وتفسير نصوص هوسرل (إيفانز).

[ج] اعتراضات ضد الإدراك غير الواقعى لمشكلة المعرفة، وبصورة خاصة الاعتراض ضد تحديد نظرية تأسيس المجالات المختلفة للموضوعات، وأشكال معرفية مماثلة (بلستريم، وماكارشى، وكروغر، ولويكوفيكس).

[د] اعتراضات ضد الإدراك غير المثالى للموضوعية وللحقيقة، وبصورة خاصة الاعتراض ضد مفهوم معدل للترانسندنتالى، والاعتراض ضد الحالة المزدوجة المعنى لمصالح المعرفة (أناكر، وبوبنر، وهيس، وروهرموزر، وتوينسن).

[هـ] اعتراضات ضد اللاتماسك واللأوضح مقرونين بهدف الإيضاح، التعديل ومتابعة مخططى الخاص بنظرية العلم (آبل، وبوهلر، وفلواستاد، وغيجل، وشروير، وفيلمر).

مع هذا التصنيف أزيح جانباً الأعمال الممتازة حيث تم فيها تبنى استراتيجيات حلول ومعالجتها بصورة منتجة وأخص بالذكر (هلسنس)، الأعمال الوحيدة الجانب لكل من (بار، وغلازر، ولاي، وفيلمر) لا تمس المشكلات المعالجة فى "المعرفة و المصلحة" إلا على الهامش، ولقد أتيت على ذكر اعتراضات هامة فى مقدمة عملى الموسوم "النظرية والممارسة" فى الطبيعه الجديدة (فرنكفورت ١٩٧١).



لقد عرض فريد دلمايير علاوة على ذلك المناقشة حول "المعرفة و المصلحة" في أعمال متعددة وأطلق أحكامه باستقلالية تامة، ضمن هذه الظروف أجد أنه من الأفضل أن أستفيد من هذا المجال الضيق الذي تتيحه كلمة ختامية بأن أجرى مراجعة لما تعلمته من الحجة والحجة المضادة، ومن البديهي أنني لا يمكن أن أمر على كل التفاصيل التي أجد أنه من الضروري أن أعيد النظر فيها: أكثر من ذلك أحب أن أوضح لماذا أريد أن أتمسك بالفكرة النسقية للكتاب، فهي تقوم من خلال الاختلافات التي أراها الآن ضرورية في ضوء آخر.



## ١- حول كتابة التاريخ بصورة نسقية

يُعد التأريخ الفلسفى بهدف نسقى نمطاً من التفكير ومن العرض المضلل بالنسبة إلى القارئ الأنغلوسكسونى، الذى لا يحتاج فى القارة منذ هيجل إلى تسويغ شامل (وربما كان ذلك سلبياً بالنسبة إليه) و يتمثل هدفى فى هذا البحث فى نقد العلموية، حيث أفهم تحت تعبير العلموية موقفاً أساسياً هيمن حتى وقت قصير على فلسفة العصر الحاضر الأكثر نفوذاً أو تمايزاً، أى على الفلسفة التحليلية، الموقف الذى يرى أن الفلسفة العلمية يجب أن تسير مثل العلوم ذاتها باتجاه الهدف، وهذا يعنى يجب أن تملك موضوعها أمامها (ولا تتمكن من أن تضمن ذاتها تأملياً إزاء هدف موضوعها) هذا الموقف يلزم التحليل بمنهجية علوم متجهة نحو التحليل اللغوى، مادام يعالج مشكلة المعرفة: هذا الموقف كان قد اقصى حتى فيتغنشتاين المتأخر برغماتية الاستخدام اللغوى الطبيعى والعلمى من التحليل المنطقى، أبل يدعو ذلك "الاستخلاص الخاطى التجريد" للعلموية: "لا يوجد ضمن شرط التجريد من بعد العلامة البرغماتى ذات بشرية للمحاجة ولهذا السبب لا توجد أيضاً إمكانية التأمل بشروط إمكانية المحاجة المفترضة سلفاً بالنسبة إلينا بصورة دائمة، وبدلاً من ذلك يوجد بطبيعة الحال التراتبية اللامتناهية لما بعد اللغات، ما بعد النظريات وإلى غير ذلك حيث تتبدى وتختفى فيها فى الوقت ذاته قدرة الإنسان على التأمل من حيث أنها ذات محاجة<sup>(١)</sup>". يتصدى نقد العلموية لمهمة استحضر التأمل المجحود (على الرغم من أنه متطلب فلسفياً بصورة دائمة) بوصفه أحد أبعاد مشكلة المعرفة الذى أصبح غير معروف (على الرغم من الفينومينولوجيا) إلى ساحة الوعى، ولقد بدا لى أن طريق حل هذه المهمة يوجد فى إعادة تكوين ما قبل تاريخ الوضعية الجديدة إذا كان بالإمكان أخذ إعادة التكوين هذا بقصد حشد القوة التحليلية للذاكرة ضد عملية الكبت هذه، التى تتجذر فيها العلموية، وقد لا أصيب إلا قدرأ ضئيلاً من النجاح، بيد أننى لم أترك أحداً فى شك من أمره حول الهدف الذى أعلنته فى المقدمة، بطبيعة الحال لا أستطيع أن أتملص من الحلقة التى مؤداها: أن أى تأريخ فلسفى يريد أن يتبع ملامح التأمل الذاتى عليه أن يعرض ذاته كظاهرة خارقة لأولئك الذين لا يأخذون التأمل الذاتى جدياً من حيث أنه حركة الفكر.

[١] أبل، تحول الفلسفة، فرانكفورت ١٩٧٢، المجلد الثانى ص ٤٠٦.



من أجل أن أخلص هذه الحلقة من الأخلاقية الخاطئة والمثالية أريد أن أضيف في الحال بأن نقد العلموية يجب أن يكون بمقدوره أن يؤكد ذاته بقوة الحجج النسقية، بصورة مستقلة عن توليدية التاريخ الفلسفي: وبهذا أشارك الرأي منتقدي جميعاً، في ١٩٦٧ أعددت مشروعاً لكتب ثلاثة، الكتاب الأول منها وهو "المعرفة والمصلحة" يفترض أنه يملك أهمية المقدمة أو المدخل إلى الموضوع (انظر المقدمة) على أنني لم أنجز مشروع الكتابين الآخرين اللذين كان ينبغي أن يشتملا على إعادة التكوين النقدي لتطور الفلسفة التحليلية. وهذا ما يمكن إيضاحه عن طريق الدوافع الموضوعية: إذاً النقد والنقد الذاتي للعلموية يعيشان قمة إزدهارهما في هذه الأيام، في مجال الثقافة واللغة الألمانية مارس كل من آبل<sup>(٢)</sup>، وغيجل<sup>(٣)</sup>، وكامبارتل<sup>(٤)</sup>، وشنيدلباخ<sup>(٥)</sup>، وتوغندهات<sup>(٦)</sup>، وفلمر<sup>(٧)</sup> نقداً متعيناً محايثاً للنظريات الهامة للفلسفة التحليلية بهدف أن يدفعوا إلى منطق البحث والتحليل اللغوي إلى الأمام طبقاً لمسارهم الفكري الخاص وذلك للتأمل الترنسندنتالي بشروط إمكانية التجربة والمحاجة، أبعد من ذلك تشتمل الفلسفة المنهجية ذات المنشأ الإيرلانفي بدايات لنظرية علم تتبنى ثانياً إشكالية التأسيس التي أهملتها العلموية، وهي تحدد ذاتها بطبيعة الحال في حالة خاصة متأرجحة بين نظرية لغة تعيد التكوين وبين إضفاء معيارية على اللغة له صفة كلية<sup>(٨)</sup>، وقد نشأت في البلدان الناطقة بالإنكليزية جبهات جديدة من خلال مواجهة نظرية العلم بتاريخ العلم<sup>(٩)</sup>، ازدادت الإشكالية التي تعود إلى ارتباط النظرية بأقوال الملاحظة ازدادت حدة من خلال أطروحة كوهن عن ارتباط نموذج النظريات ذاتها، تشير استجابات فيرابند، لأكاتوس وقبل كل شيء استجابة تولين<sup>(١٠)</sup> إلى أن مهمة تكوين لاحق عقلاني لتاريخ العلم لم تعد تسمح بتنازل علموي عن التحليل المنطقي لعلاقة نشوء وتطبيق النظرية<sup>(١١)</sup> بالنسبة

[٢] آبل . تحول الفلسفة المصدر السابق.

[٣] غيجل . منطق الحوادث النفسية فرانكفورت ١٩٦٩.

[٤] كامبارتل . التجربة والبنية فرانكفورت ١٩٦٨.

[٥] شنيدلباخ . التجربة، والتأسيس، والتأمل، فرانكفورت ١٩٧١.

[٦] توغندهات . الفينومونولوجيا والتحليل اللغوي توينغن ١٩٧٠.

[٧] فلمر . المنهجية كنظرية معرفة فرانكفورت ١٩٦٧.

[٨] لورنس . الفكر المنهجي فرانكفورت ١٩٦٨: العلموية مقابل الديالكتيك، فرانكفورت ١٩٧٠ كارل لورنس مبادئ النقد اللغوي فرانكفورت ١٩٧٢ ميلشتراس الأساس العلمي للعلم كونستانز ١٩٧٢.

[٩] لأكاتوس/مسغراف . النقد وعظمة المعرفة كمبرج ١٩٧٠.

[١٠] تولين التفاهم الإنساني برنستون ١٩٧٢.

[١١] إضافة إلى ذلك: آبل، تحول الفلسفة، المجلد الأول، بوينر. المبادئ الديالكتيكية لمنطق البحث في الديالكتيك والعلم فرانكفورت ١٩٧٢ ص ١٢٩ وما بعد.



إلى نظرية تأسيس التجربة وبالنسبة إلى نظرية إجماع على الحقيقة اللتين يمكن أن يتم بناؤها في إطار هرمنوطيقا ترانسندنتالية (أبل) أو كما أفضل أن أقول، في إطار برغماتية كلية، فإن تطوراً آخر يبقى أكثر أهمية، التحليل المنطقي للاستخدام اللغوي بقي لدى فينغتشاين وطلابه على مستوى الجزئيات ولم يُنجز كنظرية للألعاب اللغوية، على أنه من الضروري أن يشرع الآن بالقيام بهذه المهمة نتيجة للاستجابة على تحدى التحليل اللغوي من خلال الألسنية التوليدية، توجد منطلقات إلى برغماتية كلية لدى محللين لغويين مثل سيرل الذي كان يطمح وهو يتابع أعمال أوستن وستروسن بتكوين نظرية عن أفعال التكلم، كما توجد لدى الألسنيين مثل فوندرليش الذين يتناولون البنى العامة لمواقف التكلم الممكنة في استقصاءاتهم<sup>(١٢)</sup>.

خطوط المحاججة الأربعة هذه التي شكلت علامة في الجدل الفلسفي للسنوات الأخيرة جعلت النقد العلموي المتجه نسقياً دونما أهمية حيث لا أبتغى إطلاقاً أن أطرح الزعم التجريبي القائل بأن الموقف العلموي الأساسي في الفلسفة المعاصرة لا تسيطر كالسابق، أريد فقط أن أقول: لقد تغير سياق الحديث في السنوات الأخيرة بالطريقة التي ترى بأن القضية النقدية يمكن أن تتراجع خلف تكوينية إنجاز نظرية الفعل التواصل (التي أمل أن أستطيع شرحها قريباً).

لا أريد أن أختتم الملاحظات بخصوص الأبحاث حول المعرفة و المصلحة دونما الإشارة إلى سوء فهم معمق. م.أ.هل<sup>(١٣)</sup> يضع أطروحتي التي تقول بأن نقد معرفة راديكالي لا يمكن أن يكون ممكناً إلا كنظرية مجتمع، حيث يزعم بأنني أحل نظرية المجتمع في نظرية المعرفة<sup>(١٤)</sup>، ومن الطبيعي أن التأمل الذاتي لسيرورة التكون لا تعني أن هذه السيرورة تجري في رأس من يتذكرها تحليلياً: أنا أزعم فقط بأن التأمل الذاتي الناجح يدخل ثانياً في سيرورة التكون المستحضرة إلى الوعي، وأنا أشدد على العلاقة بين نظرية المعرفة ونظرية المجتمع لسببين اثنين، من جهة لا يمكن للمنظومات

[١٢] سيرل - أفعال التكلم فرانكفورت ١٩٧١ هابرماس: ملاحظات مهياة لنظرية القوة التواصلية. فوندرليش البرغماتية والفعل اللغوي فرانكفورت ١٩٧٢ - فوندرليش: البرغماتية الألسنية فرانكفورت ١٩٧٢.

[١٣] فيما يأتي تعود الأرقام الموضوعية بين الأقواس إلى قائمة المراجع في نهاية الكلمة الختامية.

[١٤] برهانان "طبقاً لهابرماس فإن التطور التقني صار ممكناً بواسطة طبيعة التأمل الذاتي لفاعلية التركيب، ونتيجة لذلك فإن دياكتيك الطبيعة/الإنسان صار يتحدد فعلياً بواسطة إدراك الأنواع كذات ببساطة أكثر من عملها كما هو الحال لدى ماركس". .... "عندما يقدم لنا هابرماس التكون الذاتي للأنواع كذات من خلال التأمل الذاتي بمصالحها المعرفية، فإن أفعال وأقوال الإنسان في العالم تنحل في بانوراما العقل مدركاً العالم في صورته في تخيل العالم". هل (١٧) ص ٢٤٩ و ٢٥٣.



الاجتماعية المؤسسة أن تُدرك بصورة كافية دونما كشف خاص بنظرية المعرفة حول الإنجازات الإدراكية المرتبطة بالحقائق والعائدة في الوقت ذاته إلى العمل، ومن جهة ثانية تأخذ أيضاً المحاولات الخاصة بنظرية المعرفة للتأسيس اللاحق للقدرة الإدراكية شكل الفرضيات التي تختبر بصورة غير مباشرة من خلال أنها يمكن أن تُستخدم كوسائل تكون بالنسبة إلى نظرية التطور الاجتماعي<sup>(١٥)</sup> الحديث عن "الانتروبولوجيا المعرفية" أبل (Apel) يجعل التنازل عن المطلق المرتبط بالفلسفة الترانسندنتالية جلياً وهذا يعنى التنازل عن المقدمات المثالية، لكن لا يسمح لنا بأن نعرف بأن ما يقال حول النوع البشرى الذى نشأ بصورة محسوبة (الذى ينبغى أن يأخذ الموقع المنطقى للوعى الترانسندنتالى إجمالاً) لا يمكن تعليقه فى النهاية إلا فى إطار نظرية تاريخ النوع أو فى إطار التطور الاجتماعى، ذلك لأن الانتروبولوجيين يقفون دائماً أمام الصعوبة التى مؤداها أن التعميم التجريبي لظواهر السلوك ضعيفة جداً فيما الأقوال الأونطولوجية حول جوهر الإنسان قوية جداً.

[١٥] الجزء الأول من بحثى حول مشكلات الشرعية فى الرأسمالية المتأخرة، فرانكفورت ١٩٧٢.



## ٢- تموضع الذات مقابل التأمل الذاتى

تتجلى حدود العلموية فى حدود التموضع الذاتى لأولئك الذين يمارسون المنهجية كمنظرية معرفة (دونما اعتراف) والنظرية العلمية العلموية تعلل مطلب الحصرية لعلوم موضوعة دون أن تستطيع أن تشاركها حالتها، لا يمكن لجماعة التواصل للباحثين المحصين، ما دامت ترى مهمتها موجودة مباشرةً فى تسويق تفهم ذاتى علموى للعلوم، و أن تجعل من ذاتها مجرد موضوعات فى مفاهيم علم موضع: علاقة المحاجة التى تنتجها، وجماعة التفاعل التى تعرضها لا تستطيع أن تأخذها جدياً ضمن وجهات نظر منطق البحث، لا يمكن لجماعة البحث أن تصدق نفسها من حيث أنها ذات متأملة، إذ يلزمها موقفها العلموى الأساسى بالتموضع الذاتى، وهنا يجب على من يؤمن بنظرية العلم العلموية أن يرفض مطلب التأمل الذاتى الذى لا يستطيع أن يلحق به دونما التنازل عن نظريته، ذلك أنه يحدد البرنامج الذى سوف يجعل كل متطلبات التأمل الذاتى لا معنى لها عندما تدخل حيز التنفيذ، عندما يمكن بادئ ذى بدء أن توضع بصورة كافية المناقشات الخاصة بما وراء النظرية ذاتها فى إطار العلوم الموضوعة، عند ذلك نتبصر الاستبدال المقولاتى الذى يقوم تبعاً للعلموية على أننا نطالب هناك بالتعليل الترنسندنتالى، حيث لا يظهر شئ سوى الظاهرات القابلة للشرح تجريبياً.

يمكن للمرء بطبيعة الحال بالنظر إلى برنامج ما أن يتوقع حججاً عقلانية من أجل قابلية تنفيذ مثل هذا البرنامج، لقد تم التصدى للمحاولة بدايةً، عرض برنامج التموضع الذاتى من حيث أنه غنى بالتوقعات، فى شكل الاختزالية الكلاسيكية، إبان ذلك يضع المرء من جهة توصيفات معينة لما ينبغى أن يُختزل (أهداف وأفعال، علاقات مشتركة بين الذوات، دوافع، حالات داخلية، وأحداث عرضية وإلى غير ذلك) كما يضع من جهة ثانية إطاراً نظرياً و ذلك بسبب أن إيضاحات الظاهرات الموصوفة بدايةً غير موضوعية و تصبح متاحة (مثل اللغة النظرية للفيزيولوجيا العصبية، لعلم الضبط الحيوى لعلم النفس السلوكى، أو مثل الخصائص الشكلانية للغة تجريبية إجمالاً) للمناقشة التحليلية حول العلاقة بين الروح والجسد، الفعل والسلوك، السبب والعلة وصلت مع كارناب، وفايغل، وصولاً إلى سيلارز ودايفدسون إلى النتيجة التى ترى بأنه على مستوى الإيضاحات المقولاتية هذه تتبدى فقط بصورة أوضح الاستحالات المنطقية لاختزالية مدققة على مستوى التحليل اللغوى<sup>(١٦)</sup> لقد قادت النظرة إلى ارتباط النظرية بأقوال

[١٦] إلى ذلك: غيجل منطق الأحداث النفسية فرنكفورت ١٩٦٩.



الملاحظة وإلى ارتباط نموذج النظرية ذاتها من ثم إلى إعادة النظر فى الاستراتيجية كما سحبت البساط من تحت الإشكالية القديمة للروح والجسد، لقد تم الآن تعويض المطلب باختزال الأقوال غير الموضوعية من خلال المطلب بالبحث عن نظريات جديدة وتطويرها حسب إمكانية، وهى النظريات التى تسمح بإعادة صياغة (أقوال موضوعية وكذلك مثل) أقوال غير موضوعية، فى إطار مقولاتى غير اصطلاحية ومناسب لهذا الشرح النظرى.

لقد أخذ التقدم العلمى يدرك - وهى المرحلة التالية لاضفاء المعقولة- أن نقد لغوى أساسى غير قابل للاستباق ومن شأنه أن يقوض شيئاً فشيئاً نسق الدلالة التأملية للغة المتداولة ويعيد تشكيل عالم الحياة من خلال بديل للغة نظرية، ذلك أن تموضع الذات المتقدمة للذوات المتكلمة والفاعلة، سوف لا تستبعد ذات يوم إمكانية تموضع الذات الموضوعية لجماعة الباحثين (إزاحة مفترضة)، ضعف هذه الأطروحة التى دافع عنها كل من فيرأبند<sup>(١٧)</sup>، وسيلارز، ورورتى، وسمارت بصيغ مختلفة يقوم على أنها فى وقت واحد ليبرالية أكثر من اللازم وليست ليبرالية بصورة كافية: لأنه عندما يهمل المرء فى الوقت ذاته مع البرنامج الاختزالى الشرط بأن منظومة توصيف موضوعية يمكن أن تتميز بقوة بأنها إيضاحات متاحة، عند ذلك لن تكون عملية التعويض محكوماً عليها مسبقاً من خلال نظريات جديدة بمعنى العلوم الموضوعية بامتياز، ومثالا على ذلك أن العلوم التى تعيد تكويناً ما طبقاً لنوع الألسنية، وحتى العلوم النقدية طبقاً لنوع التحليل النفسى تتبدى على أنها متعالية فى مقابل علوم السلوك من قبل نمط نظرية التعلم، من جهة ثانية عندما يريد المرء أن ينظم التقدم العلمى فقط من خلال مبدأ التكاثر، كما يرى فايرأبند فى أحدث أعماله<sup>(١٨)</sup> عند ذلك يجد المرء نفسه سريعاً ملزماً بأن يدفع إلى الأمام بالليبرالية (أو باللاتمايز) حتى التنازل عن فكرة التقدم العلمى ذاته: عند ذلك يحق للاعتقاد بالجان أن يتنافس جدياً مع ميكانيك نيوتن.

الإمكانية الثالثة هى جعل برنامج التموضع الذاتى معقولاً بطريقة مزدوجة المعنى بطبيعة الحال يدشنها "فون فايززيكر" مع الأطروحة الطموح بأن القوانين الأساسية للفيزياء لا تضيع نتائج التجارب الخاصة (على الرغم من أنها وجدت على طول حافة التجارب الخاصة) ذلك أنها تشرح على الأرجح الشروط الضرورية لكل تجربة ممكنة:

[١٧] بيرن شتاين البراكسيس والفعل فيلادلفيا ١٩٧١، ص ٢٨١ وما بعدها.

[١٨] فيرأبند ضد المنهج فى: ريدنر/ونكور إصدار منسوتا دراسات فلسفية ١٩٧٠ المجلد الخامس، أيضاً من الصلاحية المحدودة للقواعد المنهجية دفاتر جديدة ١٩٧٢/٣/٢.



"هذا البرنامج الذي صاغه كانت من أجل الفيزياء الكلاسيكية، إنما هو الآن، إما غير قابل للتنفيذ، أو أنه يدل على ذاته من حيث قد تم تحقيقه، عندما تكون الفيزياء الموحدة المحددة والواضحة مضمونياً قد كُوتت من التأكيدات المقنعة تماماً حول شروط إمكانية التجربة، عند ذلك يطمح إليها بكل وضوح التطور الحالي<sup>(١٩)</sup>"، يبدو أن هذا البرنامج ضل سبيله في اكتساب النصر إلى الفلسفة الترنسندنتالية، ويفترض في الحقيقة أن تنفيذه يعنى أن العلموية تتمسك بالصدقبة بطريقة مفاجئة؛ لأن حدود الفيزياء إنما هي حدود الفكر المدرك بالنسبة إلى "فايزيكر" هو يتوقع بأنه مع قضايا نظرية عامة للطبيعة (التي يمكن أن تُختتم النتيجة الهايزنبرغية لنظريات "منجزة" ضمن شروط التماسك<sup>(٢٠)</sup> المعنوي (semantisch)، حيث يعبر عن القانونية الكلية لكل حدث قابل للموضعة ويقدم تحديداً وتجريبياً ضمن بدائل قابلة لأن تُحسم، حيث يمكن أن ترجع صدقية هذه القضايا إلى أن القوانين الأساسية للفيزياء تعنى شروط إمكانية موضعة الأحداث جميعاً، هذا التفسير يثبت مؤقتاً تكافؤاً بين الأقوال الأساس الموضوعية لنظرية عامة في الطبيعة، وبين الأقوال التأملية حول الشروط الترنسندنتالية لمعرفة ممكنة، و مادامت الحالتان مختلفتين أو بالأحرى تصحان على أنهما غير متفقتين، فعندما لا يُنظر إلى تماهى الروح مع الطبيعة بالطريقة الصحيحة، وبهذا توجد على كل حال صعوبة هذا البرنامج، لا يستطيع فايزيكر - ما دام البرنامج لم ينفذ، إلا أن يؤكد بأن المفارقة في الفيزياء التي تُعل صدقيتها ترنسندنتالياً، سوف تنحل، على الرغم من أنه يفترض من جانبها أنها لا تستطيع شرح الإنجازات الترنسندنتالية للذات العارفة، وبهذا القدر علينا أن نرى بأن هذه النظرية يجب أن تكون في الوقت ذاته نظرية ما بعد النظرية (وبالنسبة إلى هذه البنية يوجد فقط نموذج معروف متاح، وتحديد اللغة المتداولة، التواصل بمفرده ضمن شروط ما بعد تواصل مترامن).

عندما تلجأ العلموية إلى التوقع غير اليقيني بأن نظرية مكتملة عن الجزيئات الأساسية تقبل الآن مفارقة الهيئة الظاهرية لعلم طبيعة موضوعي وترنسندنتالي في الوقت ذاته (وعلم موضعة الطبيعة من خلال الإنسان العارف)، فإنه من المشروع أن تُختبر أى شيء يمكن الوصول إليه على الطريق البديل للتأمل الذاتى، فايزيكر يرى الموقف تماماً الذي أوجده كل من كانت ودارون والذي يبينه بجلاء مطلب الاحتكار للعلوم الموضوعية خاصة، والذي تمثل الفيزياء المثل الأعلى

[١٩] فون فايزيكر وحدة الطبيعة ميونيخ ١٩٧١، ص ١٩٢.

[٢٠] فايزيكر، في مكان آخر ص ١٩٦ وما بعدها.



بالنسبة إليه: "أولاً كل معرفة موضوعية توجد ضمن شروط ذاتية أكيدة إلى المدى الذى تكون فيه فعل ذات ما، وثانياً إن طرح السؤال: ماذا يمكننا أن نقول حول ذات المعرفة عندما نقر بأن هذه الذات نفسها إنما تعيش فى عالم الموضوعات من حيث أنها واحد من أجزائه؟"<sup>(٢١)</sup>، ولقد رأى بلسنر أيضاً هذا المأزق الذى نشأ من اللامحيذية المتزامنة مع عدم قابلية التحقق للتأمل<sup>(٢٢)</sup>، التشكيل المقولاتى لمجالات الموضوعات التى تقيم الموضوعة نظريات حولها، يكشف قبلية تركيبية للتجربة العائدة إلى الفعل، ولكن فى الوقت ذاته تكون هذه التجربة نتاج تاريخ النوع وتاريخ الطبيعة، وهى مسلحة بقدرات يجب أن تكون لاحقاً فى منطقتها وفى الوقت ذاته توضح تجريبياً فى نشوئها (هذا المأزق ذو الوجهين الاثنى يمكن أن يتسع ليتحول إلى ثلاثى الوجوه عندما يمتد مطلب احتكار العلوم الموضوعة إلى التكون العقلانى اللاحق لشروط المعرفة الذاتية الضرورية) نشأ هذا المطلب العلموى، عندما رفع بدون حق إلى غير محله، فمن المفروض أن يُعرض فى الاستقصاءات التمهيدية حول المعرفة والمصلحة.

### فى هذا الكتاب حاولت أن أعرض فى شكل تاريخ حاجة:

[أ] أنه مع تحليل كانت للشروط الذاتية الضرورية للتجربة الممكنة خلق نمط ليس له تحليل موضوعى لا يمكن أن تتغافل عنه نظرية علم تتبدى كنظرية معرفة دونما إيقاف اعتباطى للتأمل<sup>(٢٣)</sup>.

[ب] أن ورثة كانت لم يعودوا يقبلون الشروط الترنسندنتالية (مقولات وأشكال حدس) وكذلك الذات نفسها التى تحقق ضمن هذه الشروط الإنجازات التركيبية، على أنها معطاة وإنما أصبحوا يدركونها من حيث أنها منتجة وبطبيعة الحال فإنهم معرفة الذات مثالياً إلى معرفة تأملية إلى مكوّن سيرورة الإنتاج هذه.

[ج] أن ماركس يتجنب صعوبات البداية المطلقة من حيث أنه يرجع تاريخ نشوء تكون تجربة ممكنة إلى سيرورة إعادة الإنتاج الاجتماعية للنوع دون أن

[٢١] فايززيكر، وحدة الطبيعة، فى مكان آخر ص ١٤٠ وما بعدها.

[٢٢] بلسنر . الشرط الإنسانى بقولنغين ١٩٦٤، ص ١٤ وما بعدها.

[٢٣] متلشتراز<sup>٩٩</sup> الأساس العلمى للعمل، ص ١٥ وما بعدها. أبل تحول الفلسفة، المجلد الثانى ص ٤٠٥ وما بعدها.



يؤسس - بطبيعة الحال كنتيجة لهذا المنطلق -نظرية- معرفة من حيث أنها نظرية مجتمع<sup>(٢٤)</sup>.

[د] ذلك أن الوضعية من كونت حتى ماخ بالنظر إلى أزمة نظرية المعرفة فإنها تتخلى إجمالاً عن المطلب بالتأسيس التأملى للمعرفة لصالح الموضوعية (التي سار برنامجها بادئ ذي بدء فى علموية فلسفة التحليل اللغوى فى حركة عظيمة للفكر من رسل وفينغنشتاين الشاب عبر كارناب وبوبر وصولاً إلى الختام الساخر من الذات على يد سيلارز وفيرأبند).

[هـ] ذلك أنه وبالموازاة مع الوضعية القديمة (حتى ولو كانت متأثرة بها) تنطلق من التأمل فى سيرورات البحث بعلوم الطبيعة وعلوم الروح بدايات نظرية علم من شأنها أن تعيد تأهيل شكل التأسيس الترنسندنتالية دون أن تعلو من شأن المعرفة الخاوية من تاريخ التكون الاجتماعى ومن تاريخ النشوء الطبيعى: يستقصى بيرس القبلية البرغماتية لتجربة عائدة إلى الفعل للأشياء والأحداث، كما أن دلتاى يستقصى القبلية التواصلية للتجربة فى تفاعل متوسط لغوياً:

[و] وأنه فى النهاية يتأسس مع التحليل النفسى علم يجعل، دونما اعتبار لسوء الفهم العلموى لمؤسسه، استخداماً منهجياً للتأمل الذاتى للمرة الأولى، حيث يعنى هنا التأمل الذاتى الكشف والإلغاء التحليلى للقبلية الكاذبة لعقبات إدراك محروضة فى اللاواعى ووساوس الأفعال.

لقد قدّمتُ فى كتابى مخطط تاريخ الحاجة حتى عتبة تصور فلسفة ترنسندنتالية محولة، هذا التصور ذاته شرح فى بعض الأعمال سواء أكان ذلك لدى أبل أو لدى أنا، دون أن يكون بإمكاننا أن نزعم بأننا أعطينا الإجابات الكافية عن الأسئلة الصحيحة.

بأى معنى يحق لنا أن نتكلم فى نظرية تكون التجربة عن تعليل "ترنسندنتالى" للمعرفة (ونظرية إجماع عن الحقيقة) عندما لا يمكن أن تفترض ذات متميزة من خلال قوى ما وراء الذوات التجريبية المكونة اجتماعياً والناشئة طبيعياً على الرغم من القوى القانونية القابلة للتكون اللاحق عقلاً؟ لنفترض أن الوعى الترنسندنتالى يمثل تجسيداً يمكن أن يستبدل من خلال وحدات تجريبية: من خلال جماعات بحث مفردة، من خلال المجتمع الكلى لكل الباحثين، من خلال المجتمع بمعنى ذات نوع مكونة لذاتها، أو من خلال المجتمع بوصفه نوعاً موجوداً فى تطور اجتماعى؟ عندما يكون من المعقول أن

[٢٤] تليستراس الأساس العلمى للعلم، ص ١٥ وما بعد أبل: تحول الفلسفة المجلد الثانى ص ٤٠٥ وما بعدها.



نميز منظومات القواعد الترنسندنتالية، وبالتالي المنظومات القابلة للتكون اللاحق في الموقف التأملى عن الشروط الهامشية والآليات التى نستطيع بواسطتها أن نشرح أولاً نشوء هذه الكليات، ومن ثم اكتساب القوى المائلة وفى النهاية سيرورة التكون للذوات التى تتميز من خلال المقدرة اللغوية والقدرة على الفعل فسوف تأخذ نظريات التطور التى تُعتمد فيها مثل هذه الإيضاحات شكل العلوم الموضوعة، وما دامت الحال كذلك فلا بد أن يتغير معنى "الموضوعة"، وفى النهاية: كيف يمكن أن نفكر بوحدة العقل، عندما لا نفرق فقط كما يفعل كانت بين العقل النظرى والعقل العملى، وإنما وفى مقابل عمارة المنظومة الكانتية من جهة ننطلق من مجالات موضوعات خلافية ونميز القبلية البرغماتية عن القبلية التواصلية، ومن جهة ثانية تكون موضوعات التجربة الممكنة فى مواجهة الاستحقاق البرهانى لمتطلبات صدقية استدلالية تتميز التجربة العائدة إلى الفعل عن الحاجة، الإجابة عن هذه الأسئلة يجب أن تقود إلى مراجعة مفهوم الترنسندنتالية.

عندما يضع المرء نصب عينيه مفهوم فلسفة ترنسندنتالية محوِّلة على أنه نقطة لجوء لما قبل تاريخ العلموية المعاصرة، عند ذلك لا بد أن يفهم المرء بأننى لا أستطيع أن أجد الكثير لدى استراتيجية الاعتراضات الكثيرة التى وُجِعت إلى تفسيرى لمؤلفين بعينهم: وأعنى بذلك محاولة بوبنر فى إعطاء فهم معقول لمفهوم هيجل عن المعرفة المطلقة ضد الاعتراضات المتجمعة التى تتوجه انطلاقاً من كانت وماركس لإعطاء صياغة معقولة، وأعنى بذلك محاولة هان فى أن يحتج بنظرية المجتمع الجلية مقابل نظرية المعرفة المادية المتضمنة لماركس، كما لو كان علينا أن نحلل التركيب من خلال العمل الاجتماعى على المستوى ذاته مثل سيرورة العمل الاجتماعى، أنا أعنى أيضاً محاولة نيكولز فى إدراك التحليل النفسى معتمداً على التفهم الذاتى الفرويدى كعلم موضح، على الرغم من أن الاستقصاءات النظرية والفيلولوجية لورنسر<sup>(٢٥)</sup> ودامر<sup>(٢٦)</sup> قد بينت بحجج دامغة أن ما بعد علم النفس لا يمكن إدراكه مستقلاً عن معنى سيرورة المعالجة لتأمل ذاتى منتج منهجياً<sup>(٢٧)</sup>.

[٢٥] لورنسر، تدمير اللغة وإعادة التكون فرانكفورت ١٩٧٠، نحو تأسيس نظرية مادية فى الاندماج الاجتماعى.

[٢٦] دامر، الليبدو والمجتمع فرانكفورت ١٩٧٣، وخاصة المجلد الأول.

[٢٧] لورنسر وهان. أن نقديلاً تميز بين العمل والتفاعل يرجع إلى عيانية فى غير محلها: ليس لدى شيء ضد تسمية الاثنين بالبراكسيس ولا أعارض فى أن الأفعال الأداة إنما هى فى العادة مترسخة فى علاقات فعل تواصلية (الفعاليات الإنتاجية تنظم فى معظم الأحيان اجتماعياً)، ولكن لا أرى سبباً ينبغى من أجله أن تتنازل عن أن نحلل عقدة ما بصورة مناسبة، وهذا يعنى أن نحللها إلى أحزانها المكونة، زيادة على ذلك لدى الانطباع بأن لورنسر وكذلك هان بتصلبهما البلاغى فى مسألة وحدة "الإنتاج" أو البراكسيس إنما يسجلان مواقف أكثر من أن يبتغيا شرح مشكلات.



### ٣- الموضوعية والحقيقة

لقد نشأت سلسلة من أشكال سوء الفهم التي أريد أن أناقشها في ما بعد الفصل القادم، ذلك أنني لم أميز في "المعرفة والمصلحة" بصورة كافية بين مشكلات تكون الموضوعات في جانب وبين مشكلات الصلاحية في الجانب الآخر، أما أبل فقد طور في تفسيراته لبيرس التمييز المماثل بين "تكون المعنى" وبين "تأمل الصلاحية"<sup>(٢٨)</sup>، يتعين المعنى المقولاتى لقول تجريبي حسب بنية مجال الموضوع الذي تعود إليه، وهذا المعنى يتكون مع موضوعات التجربة الممكنة، وهذا يعنى أنها قبلية التجربة المادية التي نستخلص في الوقت ذاته ضمنها الحقيقة الفعلية من حيث أننا نخوضها، وبذلك يتميز استدلالياً المعنى القابل للتحقق لمطلب الصلاحية والذي نوحده ضمنها مع كل علاقة مؤكدة، المعنى الذي يمكن أن يكون فيه قولاً صحيحاً أو خاطئاً لا يوجد في شروط موضوعية التجربة وإنما في إمكانية التعليل البرهاني لمطلب صلاحية قابل للنقد، المعنى المقولاتى للأقوال، إلى نوع موضوعات التجربة التي نقول عنها شيئاً ما، أما معنى مطلب الصلاحية الاستدلالي للتأكيدات فيعود إلى وجود الوقائع التي نعطيها ثانية في الأقوال، المعنى المقولاتى متضمن في محتوى إخباري لفعل تكلم وفي مطلب الصلاحية في جزئه الإجرائي، لأنه في المعنى المقولاتى ينعكس بصورة دائمة العنصر الذي نختبر في ضوءه شيئاً ما في العائم كشيء أو حدث، كشخص أو كتعبير: في مطلب الصلاحية في المقابل ينعكس الالتزام المشترك بين الذات الذي يمكن أن يؤكد معه شيء ما من موضوعات التجربة هذه، وتحديداً وضع ما على أنه حقيقة فعلية.

يذكر رامسى في العلاقة مع مناقشة نظريات الحقيقة التمييز بين موضوعات التجربة (أشياء وأحداث) وبين الحقائق<sup>(٢٩)</sup> وهو يميز الحدث "موت قيصر" عن الواقعة الفعلية "بأن قيصر قد مات"، القول بأن قيصر قد مات يقود إلى حدث يؤخذ منه بأنه قد حصل فعلاً وأنه قابل للمطابقة وقد أضيف إليه تعين محمولي محدد: يمكن أن توجد توصيفات متساوية في الامتداد مختلفة للحدث نفسه وهي ليست مترادفة، مثلاً "موت قيصر" و"اغتيال قيصر"، غير أن الحقيقة بأن قيصر قد اغتيل، نستطيع أن نعيدها بصورة دائمة فقط من خلال القول ذاته أقوال متساوية الامتداد ولكنها ليست مترادفة ولا يمكنها أن تعبر عن الحقيقة ذاتها<sup>(٣٠)</sup>.

[٢٨] أبل، مقدمة إلى تشارلز بيرس الأعمال المجلد الأول والثاني فرانكفورت ١٩٦٧، ١٩٧٠.

[٢٩] رامسى، حقائق وقضايا. نشوء المجتمع الأرسطي الجزء الثالث ١٩٢٧.

[٣٠] كوشيه، مجمل النظرية الاسمية للقضية باريس ١٩٧٢ يعتمد كوشيه على الحجة الأُسنية التي طورها فيدلر في الأسس في الفلسفة نيويورك ١٩٦٧ ص ١٤٧، ضد مساواة أوستين بين الحقائق وبين شيء ما في العالم.



زاد ستروسن من حدة تمييز رامسى فى مناقشته مع أوستن<sup>(٣١)</sup>: الحقائق هى ما تنص عليه التعبيرات (إذا كانت صحيحة)، إنها ليست شبيهة بالأشياء أو الأحداث على وجه الأرض، مشهودة أو مسموعة أو منظورة، مكسورة أو مقلوبة، مقطوعة أو مطولة، مرفوسة أو مدمرة، مصححة أو صاخبة<sup>(٣٢)</sup>، الأشياء والأحداث (الأشخاص وتعبيراتهم) إنها "شئ ما فى العالم" نختبرها أو نعالجها، إنها موضوعات تجربة ممكنة (عائدة إلى الفعل) أو أفعال (مستندة إلى التجربة) أما الحقائق فهى بالمقابل وقائع موجودة تؤكد فى أقوال، فى الأقوال تظهر تعبيرات إشارية (أسماء أو علامات) تعود إلى موضوعات التجربة (مرجع) لكى نتمكن من أن نقول حولها شيئاً فى تعيينات إخبارية (قول) غير أن هذا الشئ ما مثل واقعة ما كونه قيصراً متوفى "أو لكى نذكر مثال أوستن ذاته" وجود القطعة على البساط "إنما هو مضمون إخباري وبالتالي ليست شيئاً ولا حدثاً يمكن أن يؤرخ أو يوضع "فى العالم" "كونك تنذر من قبل حقيقة لا يشبه كونك ترتعب أمام شبح، إنه وجود ينذر لسبب ما<sup>(٣٣)</sup> فى الوقت الذى تخدم فيه التعابير الإشارية فى مطابقة موضوعات التجربة لا يوجد مقرر مماثل بالنسبة إلى الجمل أو إلى التعينات المحمولى التى تظهر فى جمل: "الملك، الشخص إلخ: ما يعود لذلك إنما هو المعادل المادى للجزء المشير إلى التعبير، نوعية خاصية المتحدث تقال للتملك، إنه المعادل المادى الموهوم للتعبير ككل<sup>(٣٤)</sup>" بهذا لم ينطبق الأمر بطبيعة الحال إلا على تحديد سلبى، وياحبذا لو عرف المرء ماذا يفترض أن يعنى فى هذا المجال "المعادل المادى الموهوم"، ويبدو لى أن السؤال عن الحالة الأونطولوجية للحقائق قد طرح بالإجمال خطأ، الاعتقاد بأن الحقائق "بطريقة مشابهة" إنما هى شئ ما مثل الموضوعات التى نختبرها أو نعالجها، لا معنى له إذا أخذنا الأمر بما يكفى من الصرامة.

عندما نقول بأن الحقائق إنما هى وقائع موجودة، عند ذلك لا نعنى وجود الموضوعات وإنما حقائق ومضامين إخبارية نقر بواسطتها بطبيعة الحال بوجود موضوعات قابلة للمطابقة تؤكد فيها المضمون الإخباري، الحقائق مستنبطة من وقائع، والوقائع هى المضمون الإخباري لتأكيدات، تُصفى الإشكالية على تطلبها الحقيقة

[٣١] لقد طبع المقالان مرة ثانية فى عمل بيتشر "الحقيقة"، إينفلودغليف ١٩٦٤، ص ١٨ وما بعدها، ثم ص ٢٢ وما بعدها.

[٣٢] ستروسن "الحقيقة" فى عمل بيتشر ص ٢٨.

[٣٣] ستروسن فى مكان آخر ص ٢٩

[٣٤] ستروسن فى مكان آخر ص ٢٧.



وتطرح إلى المناقشة، الواقعة هي مضمون قول ما، لا يؤكد مباشرة وإنما افتراضاً: أى المضمون الإخبارى لتأكيد ما مع مطلب الصلاحية الموضوع فى حالة الاحتمال، عندما تكون واقعة ما بمثابة المضمون المتعدد الموضوعات استدلالياً لقول أضيفت عليه الإشكالية، عند ذلك ندعو الحقيقة بالمضمون الذى كان والمتحول إلى موضوعات فى مناقشة مكتملة وذلك لقول أضيفت عليه الإشكالية، وهذا ما نؤكد على أنه حقيقى بعد اختبار استدلالى، ومعنى "الحقائق" و"الوقائع" لا يمكن أن توضح دونما الرجوع إلى المناقشات التى نوضح فيها متطلبات الصلاحية المحتملة للتأكيدات ولهذا السبب ميزت فى بحثى عن نظريات الحقيقة<sup>(٢٥)</sup> بين شكل تواصل الخطاب وبين براكسيس الحياة الذى ننفذ فيه أفعالاً ونضع تجارب، لا أستطيع هنا أن أمر على الخصائص الشكلية لمواقف الخطاب المثالية وبالتالي على بنية التواصل هذه التى تمكن من الحاجة، اننى أريد أن أتذكر الوظائف المختلفة للخطاب وبراكسيس الحياة.

الحوارات توضع فى خدمة اختبار متطلبات صلاحية إشكالية الآراء (والمعايير) القسر المتاح فقط فى الحوارات هو وحده أفضل الحجج: الدافع الوحيد المتاح هو البحث عن الحقيقة عن طريق التعاون، الحوارات إنما هى محررة من أشكال قسر الفعل على أساس بنيتها التواصلية، وهى لا تعطى مجالاً لعمليات اكتساب المعلومات، الحوارات معفاة من الفعل ومحررة من التجربة، يعطى المرء معلومات فى الحوارات، وإطلاق الحوارات يقوم فى الإيفاء (الاعتراف) أوفى انحلال (رفض) متطلبات الصلاحية الإشكالية، فى السيرة الحوارية لا ينتج شيء خارج الحجج، الحقائق توجد ضمن التحفظ الوجودى: ما يجرى الجدل حوله هى الوقائع، الاحتمالية الخاصة التى تمكن من الفكر الافتراضى تتمك متطلبات الصلاحية التى تُقبل بصورة ساذجة فى المجالات العملية للحياة والفعل التواصلى والأداتى، هنا فى براكسيس الحياة تكتسب تجارب تعود الى الأفعال ويتم تبادلها، التأكيدات التى توضع فى خدمة التجارب هى ذاتها أفعال، وتظهر موضوعية التجارب فى إمكانية تقاسمها مشاركةً بين الذات، ولأن التجارب تظهر مع مطلب الموضوعية، فإن إمكانية الخطأ أو الخداع موجودة، فى مثل هذه الحالات يكون الرأى الذى يعبر عن تجربة (متوهمة) "مجرد ذاتى" وحدها موضوعية التجربة المؤكدة ليست متطابقة مع حقيقة قول مؤكد.

[٢٥] هابماسن نظريات الحقيقة، قارن أيضاً للطبيعة الجديدة النظرية و الممارسة فرانكفورت ١٩٧١ ص ٢٣ وما بعدها وكذلك هابرماسر ولومان "نظرية المجتمع" فرانكفورت ١٩٧١ ص ١١٤ و ١٩٥ وما بعدها.



إن تأكيداً يمثل فعلاً تواصلياً إنما يتضمن مطلب الصلاحية، ومعنى ذلك أنه يقر حقيقة القول المؤكد في حين يوضع التجربة مع شيء ما في العالم، وهذه يجب أن تتطلب الموضوعية لذاتها عندما تكون تجربة، يتجلى ذلك أيضاً في تجربة اليقينية الحسية التي تصاحب الإدراكات بصورة دائمة. الإدراكات لا يمكن أن تكون خاطئة، عندما نكون قد خدعنا أنفسنا عند ذلك لن يكون هذا هو الإدراك، وإنما إدراك آخر غير الذي نقصده، أو أنه ربما لم يكن ثمة أى إدراك، على الرغم من أن قصده كان إدراك شيء ما عندما أدرك هذا الشيء، عندئذ تضاف أيضاً موضوعية إلى هذه التجربة أى قوة الإطار المقولاتى الذى فسرت فيه تجربتي قبلياً من حيث أنها تجربة مع موضوعات فى العالم، موضوعية التجربة هذه التى تؤكد لها فى علاقات الفعل التواصلى، تتجلى حالما نعرف على أساس التجربة المبلغ عنها بنجاح الفعل القابل للتحكم<sup>(٣٦)</sup>.

والمسألة تسير بشكل مختلف مع التأكيد ذاته ما دام ليس جزءاً مكوناً من الفعل التواصلى، وإنما جزء مكون من الخطاب، ومن ثم يوضع واقعة ما من زاوية مطلب صلاحية منجزة بوضوح ومطروح للمساءلة، ويقر بأن هذه الواقعة فى حال وجودها (بمعنى أنها حقيقة فعلية) يمكن أن تؤكد من خلال التجارب، يستطيع المرء مثلاً أن يقيم تجربة، غير أن هذه التجربة إنما هى شيء آخر غير التجربة المشابهة للبنية التى أرغب فى أن أقوم بها وأؤكد لها فى سياق براكسيس الحياة، التجربة توضع تحديداً فى خدمة استخلاص تجارب براكسيس الحياة بصورة متساوية من أجل أهداف الحاجة وإعادة تشكيلها فى معطيات، فى الوقت الذى يؤكد فيه واقعة ما، لا تؤكد تجربة (التى هى موضوعية) بل أستطيع فى كل حال أن أكون تجربة مشابهة للبنية كمعلومات من أجل أن أعلل ادعاء الحقيقة المطالب بها من أجل القول المؤكد، الحقيقة من حيث أنها تصحيح تتطلب صلاحية متضمنة فى تأكيد ما، لا تتجلى مثل موضوعية التجربة فى فعل محكوم بالنجاح، وإنما فقط فى الحاجة الناجحة التى من خلالها يتم الإيفاء بمطلب الصلاحية الذى أضفيت عليه الإشكالية.

التجربة بموضوعات فى العالم هى ذاتها سيرورة تحصل فى العالم، موضوعية التجربة تؤكد ذاتها من جديد فى السيرورات التى يمكن أن أفسرها كاستجابة للحقيقة الفعلية على أفعال أو على بدائل مُنتجة، الحقائق بالمقابل ليست أحداثاً، إن حقيقة

[٣٦] مفهوم حقيقة السلوك الذى طوره فايززيكر فى المقال نماذج الصحة والمرض، الخير والشر، الحقيقى والزائف: وحدة الطبيعة، ص ٢٢٠ وما بعدها.



القضايا لا تؤكد ذاتها في السيرورات التي تحصل في العالم، وإنما في الإجماع المتحقق بالبرهان، والمقارنة فإن مطالب الحق، تقدم نفسها<sup>(٣٧)</sup>، عندما نريد مثلاً أن نشرح معنى عنوان ملكية نستطيع أن نطرح سؤالين مختلفين: أ - لأي شيء يخولني هذا العنوان؟ ب - ماذا يعنى من حيث أنه عنوان حق؟ عن السؤال الأول نستطيع أن نجيب: تقديم أفعال مسموحة: عنوان الملكية يخولني بالتصرف الحر بأشياء محددة، عن السؤال الثاني نستطيع أن نجيب بالإشارة إلى ضمانات توجد في حال أن أحداً ينافي حقى. في حال الضرورة أستطيع أن أحصل للملكية من حيث أنها عنوان حقى على اعتراف عام من خلال إجراءات قضائية، وهكذا تجرى الأمور مع معنى الصلاحية ومع مطلب الصلاحية لتأكيد ما: وتعنى حقيقة قضية مؤكدة في حوارات بأن كل إنسان يستطيع أن يحسب حساب نجاح أو إخفاق أفعال معينة، وتعنى حقيقة إخبار مؤكد في حوارات بأن كل إنسان يمكن أن يدفع من خلال الأسباب لكي يعترف بحق صلاحية التأكيد على أنه صحيح.

بالتأكيد توجد قرابة عميقة في أقوال ملاحظة أساسية مثل "هذه الكرة حمراء؟" بين موضوعية التجربة وبين حقيقة القضية التي يعبر عنها في تأكيد مناسب ربما يمكن للمرء أن يقول بأن الحقيقة (القابلة للاختبار استدلالياً) بأن الطرة حمراء يمكن لها أن تتأسس في تجارب مناسبة متطلبة للموضوعية مع الكرة الحمراء، أو أيضاً بالعكس: في التجربة الموضوعية التي أصنعها مع الكرة الحمراء، تتجلى الحقيقة منذ أن نتجه نحو الأقوال السلبية أو العامة (التي تمت مواجهتها منذ أفلاطون من حيث أنها الأمثلة المضادة ضد نظرية تبدل موقع كل من الموضوعية والحقيقة)

إن شروط موضوعية التجربة التي يمكن أن تُشرح في نظرية تكون الموضوع لا تتطابق مع شروط الحاجة التي يمكن أن تُشرح في نظرية الحقيقة التي تنطلق من منطق الخطاب، ولكنها توجد مترابطة فيما بينها عبر المشاركة اللغوية بين الذات، يملك تواصلنا اللغوي بنية مزدوجة (قابلة لأن تُقرأ من خلال شكل فعل التكلم الأساسي): التفهم عبر التجارب والمضامين الإخبارية إنما هو متاح فقط لدى ما بعد تواصل متزامن عبر اختيار واحدة من العلاقات الشخصية الممكنة، وإلى المدى الذي أستطيع فيه أن أرى فإن التشابك<sup>(٣٨)</sup> النوعي الإنساني للإنجازات المعرفية ولدوافع الفعل مع المشاركة اللغوية بين الذات يعبر عن نفسه في ذلك، على مستوى التطور الثقافى

[٣٧] هذه المقارنة يثيرها ماكارثى في مقال لم ينشر بعد عن نظريتي في الحقيقة.

[٣٨] سبولر تطور قنرة الإنسان للثقافة ديترويت ١٩٦٣.



الاجتماعى يعاد تنظيم السلوك الحيوانى تحت أوامر متطلبات الصلاحية<sup>(٣٩)</sup>، وبذلك تعمل اللغة كجهاز تحويل، فى الوقت الذى تستدخل فيه أحداث نفسية مثل إحساسات، حاجات، ومشاعر إلى بنى المشاركة اللغوية بين الذوات تتحول فيه أحداث عرضية داخلية أو حالات إلى مضامين قصدية، المقاصد إنما هى تأملية تحديداً، وهذا يعنى أنه علينا أن نرسخها من حيث أنها مقاصد متوقعة تبادلياً من شأنها أن تتخطى الزمن. الإحساسات، والحاجات والمشاعر (اللذة والألم) تحول على هذا الطريق إلى إدراكات، رغبات، مسرات وآلام<sup>(٤٠)</sup>، إما أن تظهر بعد ذلك مع مطلب موضوعى، وإما أن تكون مجرد ذاتية، إدراكات موضوعات التجربة يعبر عنها بصورة دائمة على أنها موضوعية: كتأكيدات، الرغبات يسكن أن يعبر عنها من حيث أنها موضوعية، فى هذه الحال تتطلب بأن تعبر عن مصالح قابلة للتعميم تسوغ من معايير الفعل: كوصايا، ما يماثل ذلك يمكن للمتعة، بقدر ما تكون قابلة لأن تكون موضوعية أن تبرر انطلاقاً من نموذج تقويمى: أى كتقويمات، التأكيدات (الأحكام الإعلانية) الوصايا (أحكام معيارية) والتقويمات (أحكام تقويمية) تعبر عن "مضمون تجربة" موضوعى، حيث تتأكد موضوعية الإدراك من خلال البنية المقسمة مشاركة لموضوعات التجربة الممكنة، موضوعية الوصايا والتقويمات، ولكن من خلال الإلزام المشترك لمعايير الفعل أو لنموذج التقويم، فى الوقت الذى توجد فيه مصالح غير قابلة للتعميم وتقويمات، أى رغبات جزئية و متعة خاصة وآلام، فإن الإدراكات غير القابلة لأن تكون موضوعية ليست إدراكات وإنما "تخيلات" توهمات وتصورات وإلى غير ذلك.

هذه الحالة تلفت انتباهنا إلى فارق هام، تتعلق قابلية تعميم المصالح والتقويمات بالمعايير والقيم التى تجد اعترافاً مشتركاً بين الذوات ضمن حالات معطاة، إبان ذلك لا يستند المطلب الإدراكى لأحكام القيمة، للأقوال التقويمية والمعيارية بطبيعة الحال على الحالة التجريبية للاعتراف وإنما على قابلية الإيفاء الاستدلالية فى كل مرة لمطلب الصلاحية لكل من معايير الفعل الأساسية ولنموذج التقويم: يمكن لمتطلبات الصوابية والتكافؤ هذه أن تختبر أو تعلل أو تطرح فى حوارات عملية، ليست لموضوعية "مضمون التجربة" للوصايا والتقويمات معنى آخر سوى أنه يحق للمعايير الأساسية والنماذج أن تتطلب الصدقية أى أن تكون عامة، لا تسمح بالمقابل موضوعية مضمون التجربة

[٣٩] نحو الوظيفة الانتروبولوجية لمتطلبات الصلاحية غلايسنز. الفريزة، النفس، الصلاحية، أوبلادن ١٩٦٨ وكذلك غلاسز (١٤ ص ٨٠ وما بعد).

[٤٠] أنا أخذ شيئاً على أنه حقيقى، أتمنى شيئاً ما، أستمتع بشئ ما، أعانى من شئ ما، ولكن أنا لادى إحساسات، حاجات ومشاعر.



للتأكيدات، كما رأينا بأي شكل من الأشكال اختزالها إلى قابلية الإيفاء الاستدلالية لمطلب الحقيقة الذى تطالب فيه هذه الموضوعية من أجل الأقوال المناسبة، بالتأكيد لا يمكن لحقيقة أو صحة أى قضية أن تُختبر وتُعلل أو تُطرح إلا فى إطار الخطاب وبالتالي فى إطار خطاب نظرى، إلا أن حقيقة النظرية التى نلتمسها بشكل ما من أجل تعليل أقوال مفردة، لا تعين إطلاقاً موضوعية مضمون تجربتها، وهذه لا تقاس إطلاقاً على الحجج، وإنما حسب التصديقات التراكمية فى سياق الفعل، من أجل موضوعية الإدراكات المؤكدة علينا إذن أن نعرض على ما نقبله من أجل موضوعية الوصايا والتقويمات: ذلك أنها تستنبط من الصلاحية القابلة للاختبار استدلالاً للنظريات المحشودة من أجل حاجة أو من المعايير والنماذج، أكثر من ذلك تكون موضوعية الإدراك مثبتة فى قبلية تجربة ممكنة.

قبلية التجربة (بنية موضوعات التجربة الممكنة) إنما هى مستقلة عن قبلية الحاجة (شروط حوارات ممكنة) إلا أن النظريات المرتبطة بعملية التجربة (التي تتراكم من التعليلات) تتحدد من قبل كلا القبليتين، النظريات لا يمكن فى الوقت ذاته أن تكون وتستمر فى تكونها إلا ضمن شروط الحاجة وفى حدود التوضع السابق للحدث القابل للتجريب، "ضمن شروط الحاجة" يعنى: فى شكل أنساق الأقوال المختبرة استدلالياً، "فى حدود التوضع السابق للحدث القابل للتجريب" يعنى: فى لغة نظرية تبقى محمولاتها الأساسية عائدة بصورة مستقلة إلى الموضوعات المكونة للتجربة الممكنة، لغات النظريات التى تتغير بصورة غير متسلسلة فى مسار التقدم العلمى تستطيع أن تفسر ببنى مجالات الموضوعات ما قبل علمية وأن تعيد صياغتها بطريقة خاصة، ولكن ما دمنا لنا بملائكة ولا حيوانات، فإنها لا تستطيع أن تحولها إلى شروط مجال موضوع آخر، إنها التجارب كلاً على حدة مع الموضوعات المطابقة لعالمنا التى تفسر بصورة مختلفة حسب التقدم العلمى، تضمن هوية التجارب فى تنوع تفسيراتها من خلال شروط الموضوعية الممكنة، هذه الرؤية جلبها إلى ساحة الوعي دراماتيكيًا التفسير الدانماركى لنظرية الكوانت، المفاهيم الكلاسيكية التى يجب أن توصف بها آلة القياس تحدد بصورة ما قبل علمية حدود مجال الموضوعات المكون للأجسام المتحركة الذى تستطيع النظريات غير الكلاسيكية للفيزياء الحديثة أن تفسره بشكل آخر، ولكن لا تستطيع أن تحولها إلى مجال موضوعات آخر<sup>(٤١)</sup>.

[٤١] انظر أيضاً: فايززيكر وحدة الطبيعة فى مكان آخر ص ١٥٧ وما بعدها، من أجل علاقة التقدم النظرى واستحالة عالم الحياة، انظر الجدل حول أسس الفيزياء الأولية لدينغر ولورنسر إضافةً إلى المجلد الذى أصدره بوهمه فى سلسلة نظرية وجدال.



## ٤- المعرفة والمصلحة

الفصل بين قبلية الحاجة وقبلية التجربة الذي وصلت إليه (مدفوعاً من خلال النقد الطويل الأمد من صديقي ك.و.أبل) على الطريق عبر الانشغال بأسئلة البرغماتية الكلية وأسئلة نظرية الحقيقة من شأنه الآن أن يسمح بظهور الأطروحات على أنها متوائمة فيما بينها علماً بأنها بدت حتى الآن متنافسة مع بعضها البعض، وحدة الحاجة إنما هي متفقة مع تكون معنى خلافي لمجالات الموضوعات، توجد الحاجة في العلوم جميعاً ضمن الشروط ذاتها للإيفاء الاستدلالي بمتطلبات الحقيقة، ويمكن أن تشرح شروط العقلانية غير المحدودة علمياً في إطار منطق خطاب نظري، وتصل إبان ذلك المحددات الكلية للنقد، الذي تضيف عليها العقلانية النقدية استقلالية إلى حقها<sup>(٤٢)</sup>، من حيث أنها "منهج" مقابل المعايير الأساسية للخطاب العقلاني، برنامج علم الوحدة يستبدل بطبيعة الحال وحدة الحاجة، أي وحدة شروط التعليل لصلاحية النظريات بوحدة النظريات ذاتها، هذا المطلب المتجاوز يدحض من خلال نظرية تأسيس التجربة التي تمثل لاحقاً علاقة تكون النظرية ومنطق البحث مع الشروط الترنسندنتالية لنشوء (واستخدام) المعرفة النظرية، من جهة ثانية لا يجوز أن يحول التفريق المعلل جيداً لموضوعات التجربة الممكنة إلى اعتراض ضد وحدة الحاجة<sup>(٤٣)</sup> ولا إلى اعتراض ضد عمومية التقدم النظري وبالتالي ضد تنوع (مهما تنوعت نسقياً) التفسيرات العلمية لمجال الموضوع ذاته<sup>(٤٤)</sup>.

لقد اصطدم كل من بيرس ودلتاي في كل مرة من خلال استقصاءات منطقية سيرورات البحث ذات الصلة بالعلوم الطبيعية وعلوم الروح في مجالات قبل علمية مختلفة لموضوعات تجربة ممكنة، يجب على تحليلاتهما المستحضرة تاريخياً أن تتحقق من قبلي نسقياً و بصورة طبيعية... بالنسبة إلى هذه التحليلات لن تكون كلمة ختامية هي المكان المناسب، في الوقت الذي أعده فيه هذه الخطى، التي لا بد أن تكون ضرورية، أريد على أقل تقدير أن أضبط هذه المهمة:

[٤٢] أيضاً ميتلستراس الأساس العملي للفلسفة كونسطنس ١٩٧٢.

[٤٣] كما يبدو الأمر مخيفاً لدى. ألبرت.

[٤٤] الفيزياء الأصلية لدينفلر لورنسر تتعرض إلى هذا الاتهام، انظر نقد الفيزياء الأصلية للورنسر ويانيش فرانكفورت ١٩٧٢.



[أ] التمييز بين التجربة الحسية (ملاحظة) وبين التجربة التواصلية (الفهم)، هذا الذى ندركه من الأشياء والأحداث، إنما هو كنمط تجربة بدئى تتطلب الموضوعية ويمكن أن يعبر عنها فى تأكيدات، لا يحصل تبدل الموقف بين سيرورة الملاحظة وبين تأكيد ما قد تمت ملاحظته، أما فهم المعنى بالمقابل فهو مزدوج المراحل، فى المرحلة الأولى يكون مشدوداً إلى موقف غير موضح لإنجاز فعل التكلم: فقط عندما ننتج إجرائياً علاقة ما مع شخصية، نفهم أى تأكيد، أو أى سؤال أو أى مطلب، أى وعد، أية نصيحة وما إلى ذلك ينطق بها إنسان فى المقابل منى، هذا الذى لم نفهمه فى هذا الموقف غير الموضح، أى التجربة ذاتها، نموضعه بصورة خاصة، من حيث أننا نجعله فى المرحلة الثالثة مضمون تأكيد ما، من أجل أن نقيم تجارب فى مجال الموضوعات التواصلية، بأشخاص، أفعال، مؤسسات، موروثات وما شاكل ذلك علينا أن نفهم تنفيذ التعبيرات: ولكن فى الوقت الذى نؤكد فيه مثل هذه التجربة، تنزلق التجربة من مستوى المشاركة بين الذات، التى كانت قد وضعت فيها إلى مستوى المضامين الإخبارية، من أجل أن أفهم الجملة "بطرس يأمر هانز" يجب أن أكون قد خبرت فى زمن ما كمشارك فى تواصل ماذا يعنى: إعطاء الأمر أو تلقيه.

التأكيدات التى تعيد علاقة الملاحظات نسميها فيما يلى توصيفاً، التأكيدات التى تعيد تفهم نتيجة تعبيرات أى تعيد قصة نريد أن نسميها أقصوصة.

[ب] تمييز موضوعات التجربة التواصلية الممكنة والتجربة الحسية الممكنة، التوصيفات (التي تعيد التجارب الحسية) نجعلها فى لغة أخرى على أنها قصص (تعيد تجارب تواصلية) يجب أن تتيح التعبيرات الإشارية للغة فى الحالة الأولى التطابق بين الأشياء والأحداث، فى الحالة الأخرى يجب أن تتيح التطابق بين التعبيرات والأشخاص (أو الموضوعات الثقافية): وهى تحدد منذ البداية طبقات المراجع المتاحة، والآن نطابق نحن الموضوعات التى نقول حولها شيئاً ما (على أساس التجارب التى عملناها معها) إما بشكل ظاهرى أو بمساعدة أسماء أو أوصاف، وهذه يجب إما أن تشارك بمحددات إشارية وإما أن تحتويها، وهكذا لا تستخدم العينات الإسنادية بالعلاقة مع التعبيرات الإشارية عن طريق الإسناد، غير أن نسقاً مرجعياً قادراً على العمل يجب أن يمتلك مضموناً إخبارياً خاصاً<sup>(٤٥)</sup>، هذا المضمون فى حده الأدنى وفى أبعاد

[٤٥] المضامين الإخبارية التى نطابق بواسطتها الموضوعات تُذكر ولا تؤكد.



خصائص الموضوعات إجمالاً إنما هو الإطار المقولاتى الذى نموضع فيه حدثاً قابلاً للتجربة على أنه قابل لذلك، وقد أكدت سايكولوجيا التطور الإدراكى لبياجيه استقصاءات كانت، على أقل تقدير فإن المفاهيم الأساسية للمادة، والمكان، والزمان والسببية إنما هى ضرورية لكى تحدد نسق مرجعية موضوعات تجربة ممكنة.

[ج] مرجعية الفعل التباينى للتجربة (التمييز بين قبلية التجربة البرغماتية والتواصلية) أعطى تفسيري لكل من بيرس ودلتاي -على ما أعتقد- أدلة كافية على توقع إضفاء المقولات مثل "أجسام متحركة" أو مثل "أشخاص فاعلون ومتكلمون" قد أنتج قبلية دلالة فعل من نوع أن "الأجسام القابلة للملاحظة" تعنى فى الوقت ذاته "أجساماً قابلة للمعالجة أداتياً (للتعامل معها) وأن "الأشخاص القابلين للفهم" يعنون فى الوقت ذاته "مشاركين فى تفاعلات متوسطة لقوياً": وهذا يعنى شيئاً ما، يمكن أن يكون موضوع فعل أداتى ولاعب مقابل تفاعلات مناسبة، ونحن ننتج مجالى الموضوع الأساسيين من حيث أننا نضع ترسيمة قضية المقولات ذاتها (الترسيمة المعرفية) فى مجالات الفعل الأداتى أو التواصلى، إن تحليلاً تصورياً لموضوعات التجربة الحسية والتواصلية من جهة، و الفعل الأداتى والتواصلى من جهة ثانية يجب أن يؤكد هذه العلاقة الترنسندنتالية للتجربة والفعل، التى تؤكد كعلاقة مقولاتية فى علم النفس (بياجيه) والانتروبولوجيا (غيلن) والفلسفة (ديوى، هايدغر)<sup>(٤٥)</sup>.

[د] براكسيس الحياة مقابل براكسيس البحث، فى هذا الكتاب بينت العلاقة بين المعرفة والمصلحة، دون أن أميز بما يكفى من الدقة العتبية النقدية بين التواصلات التى توجد فى سياق كل من التجربة والفعل وبين الخطابات التى تمكن من المعرفة النظرية، بالتأكيد يمكن إدراك تكون مجالات الموضوعات العلمية بشكل ما من حيث أنها استمرار للموضعة التى نأخذها على عاتقنا فى براكسيس الحياة، غير أن تطلب "الموضوعية" الذى يلزم العلم بصورة طبيعية يعتمد على هذه الاحتمالية الأساسية (المضمونة مؤسسائياً) (وليست مجرد استحقاق برغماتى) لضغط التجربة وضغط الحسم، تلك الاحتمالية التى تمكنا بادئ ذى بدء من الاختبار الاستدلالى لمتطلبات الصلاحية الافتراضية، كما تمكنا من تراكم المعرفة العلمية المعللة، وهذا يعنى تكون النظرية، أنا أرى أن

[١٤٥] ج.هـ. رايت "شرح وتفهم"، لندن ١٩٧١.



مهمة نظرية علم غير موضوعية هي أن نبرهن بالتفصيل أن منطق البحث إنما هو منطق العلاقة بين قبلية التجربة وبين قبلية الحاجة، بصورة خاصة نجد أنفسنا أمام المهمة التي تدعونا إلى أن نحلل كيف تضمن طرق القياس التي تنظم إعادة صياغة التجارب في معطيات، بأن المفاهيم الأساسية للنظريات تبقى قابلة للتفسير ضمن حدود تموضع الحدث القابل للتجريب المحقق في قبل العلم، يجب أُمير في هذه العلاقة قبل كل شيء بين أفعال براكسيس الحياة الشبيهة بالبنى من جهة وبين العمليات المتعلقة بالخطاب، مثلاً بين الفعل الأداتي والتجربي<sup>(٤٦)</sup>.

[٤٦] لقد انتقد شنيدلباخ لباخ في بحثه المعقد "حول الواقعية" المجلد الثالث من "نظرية العلم" ١٩٧٢ ص ٨٨ ومعه كل الحق معترضاً بأننى لم أُمير بوضوح كافٍ بين الفعل الأداتي والفعل التجريبي. "أنا أقترح تمييزاً لاحقاً إلى جانب الفعل الأداتي طبقاً لهابرماس: الذى هو بين الفعل التقنى والفعل التجريبي، السياقان يدل عليهما الفعل الأداتي، غير أنه يُمير الهدف الذى يقود الاختيار العقلانى للأداة. بدايةً تشكل الوحدة غير الإشكالية للاعتقاد (belief) عادة السلوك (habit) أساس الفعل التقنى بالمعنى البيرسى، تلك الوحدة التى تضيف عليها الراهنية من أجل الوصول سلفاً إلى هدف فعل محدد، يتميز الفعل التجريبي بالمعنى الأوسع من خلال أن هذه الوحدة بين الاعتقاد والعادة تضيف عليها الإشكالية وتصبح دافعاً من أجل البحث، كما يفهمها بيرس، وهذا يعنى المحاولات الفعالة لإعادة الترسيع حسب المنهج العلمى، "القناعات" أى تلك التى هى وسائل فى الفعل التقنى لتحقيق أهداف الفعل تدخل فى الفعل التجريبي بوصفها بديلاً عن الأهداف كما لو أن المسألة تدور حول إزالة ثباتها المقلقل. نمطا الفعل هما بطبيعة الحال من هذه الناحية أداتياً مثل ترسيخ الاعتقاد/العادة ذاته يقصد من خلال الاستخدام الأداتي لكل من القناعة والعادة غير الإشكاليين (ما قبل المرفة، المناهج، الأدوات) وهما يتميزان من خلال الهدف الذى يتبع الفعل الأداتي ذاته. هدف التطبيق الناجح لقناعة ما فى محاولات فعل تقنية يشترط ما يخص شروط قابلية تحقيقه، رسوخ هذه "القناعة". الإلحاح البويرى على الفرق ما بين المحمول 'صحيح' وبين المحمول 'ناجح' علينا من هذه الناحية أن نمنحه الصوابية، كما يعين الفرق البعدوى بين نجاح الثبات وبين نجاح تطبيق "القناعات". فى الفعل الأداتي لا تكون حقيقة القناعات المدرجة ذاتها موضوعاتية وبصورة أقل مثلاً يسمح استخدام الأدوات الناجح بتركيز الانتباه على الأداة: وبذلك لا توجد هنا إمكانيات تطبيق بالنسبة إلى المحمولات "مستقلة" أو "فعلية"، يتميز الفعل التقنى عن التجريبي من خلال أنه فى التقنى لا تكون "القناعات" إجمالاً موضوعاتية، بينما فى الفعل التجريبي تعود القناعات غير الموضوعة تقنياً أداتياً إلى قناعات أصبحت موضوعاتية من خلال إشكالياتها، نحن نميز من خلال ذلك فقط النجاحات التقنية عن تقدم المعرفة، ليست لنا أن ننقد التفسير الأداتي وإنما فقط التفسير التقنى لحقيقة "العلم" الذى لا يتفق مع فكرة التقدم المعرفى التجريبي، سوال المصلحة التى توجه المعرفة التقنية، تلك المصلحة التى تكون حسب هابرماس الإطار التكويني للعلوم التحليلية التجريبية، بقى دون أن يمس لأن الفرق المسلم به بين التقنية وبين التجربة ليس مشمولاً عندما يتصور المرء بأن رسوخ الاعتقاد/العادة إنما يقصد فى الفعل التجريبي من أجل قابلية تطبيقه تكنولوجياً.



إن نظرية مادية للقياس تشرح شروط تكون النظرية هذه التي توضع مع تكون مجال الموضوع الخاص<sup>(٤٧)</sup>.

[هـ] المصالح التي توجه المعرفة، الحقائق لا تكون لأن الحقائق ليست كيانات في العالم، وإنما ترابطات بين الأقوال على مستوى الحاجة، لكن ما يكون هي موضوعات التجربة العائدة إلى الفعل، والتجارب المؤكدة أو الآراء التي تعود إلى مجالات تجربة ومجالات فعل تفريقية، عندما تواجه مثل هذه التأكيدات من حيث أنها بحاجة إلى التعليل ويعاد تشكيلها في جمل خطاب ما، فإنها تخسر ارتباطها بعلاقة مصدر خبرة الحياة و من زاوية واحدة فقط: حيث تُعْلَق وتختبر تطلباتها في الصلاحية الموجودة في براكسيس الحياة، ومن زاوية أخرى يبقى هذا الارتباط محافظاً عليه: التراكيب المرجعية للغة، التي تصاغ فيها المعرفة النظرية تبقى تتبادل التأثير مع منطق علاقة تجربة وعلاقة فعل ما قبل علمية مماثلة، لذلك لا يمكن أن تحلل جمل نظرية معلة من الخطاب إلا على علاقات تطبيق نوعية، وبهذا تتجلى العلاقة بين المعرفة والمصلحة، الأقوال حول مجال ظاهرات الأشياء والأحداث (أو حول بنى الأعماق التي تتمظهر في الأشياء والأحداث) يمكن أن تعاد ترجمتها فقط في توجهات من أجل الفعل العقلاني الهادف (في تقنيات واستراتيجيات)، أما الأقوال حول مجال ظاهرات الأشخاص والتعبيرات (أو حول بنى الأعماق للمنظومات الاجتماعية) فيمكن أن تعاد وترجم فقط في توجهات من أجل الفعل التواصل (إلى المعرفة العملية) المصالح التي توجه المعرفة تحافظ على وحدة النسق الخاص للفعل والتجربة في مقابل الخطاب، فهي تمتلك دلالة فعل كامنة غير أنها لا تلغى مطلقاً الفرق بين التجارب المؤكدة في سياق الفعل من جهة وبين الأقوال المتأسسة المعلة والمعترف بها فعلياً، ذلك أن الشروح السببية (التي تعتمد على المعرفة التجريبية التحليلية) يمكن أن تحول أساساً إلى معرفة قابلة للتحويل تقنياً، وأن الشروح السرديّة (التي تعتمد على معرفة هرمنوطيقية) يمكن أن تحول إلى معرفة

[٤٧] بالنسبة إلى القبلية البرغماتية للعلوم الطبيعية الموضوعة تريد هذه الوظيفة أن تحل الفيزياء الأولية المطورة من قبل دينغلز، ولورنس، ويانيش مع آخرين، والتي لها شكل نظرية القياس الفيزيائي، منذ بحثي نحو منطق العلوم الاجتماعية ١٩٦٧ فرانكفورت ١٩٧٠ أنا على ثقة بأن "السوسيولوجيا البدنية" يجب أن تأخذ شكل نظرية عامة في التواصل اللغوي، وكذلك مقدمتي للطبعة الجديدة لكتابي "النظرية والممارسة" فرانكفورت ١٩٧٠ ص ١٧ وما يليها وكذلك من خلال جوابي على "لومان" في الفصل حول "تكون عالم الخبرة والتواصل اللغوي" في: هابرماس، لومان نظرية المجتمع ص ٢٠٢ وما بعدها.



عملية، كل ذلك يبقى بمثابة مصادفة تشير الاستغراب عندما لا نستطيع أن نشرح هذا الظرف من ذلك الترسّيح والمشروط للمعرفة النظرية في علاقة كلية للمصالح ونعّله من حيث أنه ضروري ترسّندنتالياً.

[و] مصلحة المعرفة المحررة وتدمير القبلية الموهومة، في الوقت الذي تتأسس فيه مصالح المعرفة العملية والتقنية في بنى (غير متغيرة) التجربة وبنى الفعل المتأصلة، وتحديدًا عندما تكون مرتبطة<sup>(٤٨)</sup> بتكونات المنظومات الاجتماعية فإن مصلحة المعرفة المحررة يكون لها حالة مستنبطة وهي تضمن علاقة المعرفة النظرية مع براكسيس الحياة أي مع مجال موضوعات ينشأ بدايةً ضمن شروط تواصل مشوه نسقيًا وضمن شروط قمع مشرع ظاهريًا، مستنبطًا يكون لهذا السبب أيضًا نمط التجربة والفعل الذي يناسب مجال الموضوعات هذا، التجربة مع الطبيعة الموهومة هي بصورة خاصة تأملية وتتشابك مع فعل إلغاء أشكال القسر المرتبطة بالطبيعة الموهومة: أنا أختبر الإكراه الذي ينطلق من تموضعات غير مدركة على الرغم من أنه ينتج ذاتيًا، بدايةً في لحظة الإدراك التحليلي ولحظة انحلال دوافع غير واعية أو مصالح مكبوتة لموضوعاتية موهومة ومتجذرة.

[٤٨] انظر ك. إيدر التعقيد، والتطور، والتاريخ في. نظرية المجتمع أو التقنية الاجتماعية، ١٩٧٣، المجلد الأول ص ٩ وما بعدها.



## ٥- اعتراضات

عندما أصرف النظر عن محاولة إعادة تكوين التحليل النفسى المدروسة فى الفصول من ٩-١١ والمكملة<sup>(٤٩)</sup> فى بحثى عن المطلب الكلى للهرمنوطيقا، والتي تابعها لورنسر فى (تدمير اللغة وإعادة التكون) ومن ثم دامر فى (البيدو والمجتمع) كمحاولة لإعادة تأسيس تحليلى نفسى و كمنهج لتأمل ذاتى يستغرق العلم، تلك المحاولة التى أرى فيها اقتراحاً دقيقاً بصورة كافية، عند ذلك لا يستطيع المرء أن يزعم بأن البرنامج المحدد المعالم من أ - د إنما يفترض أن يكون مؤسساً على الرغم من الدراسات<sup>(٥٠)</sup> المنفردة الممتازة، غير أن مدخلى التاريخى النسقى إلى هذا البرنامج يمكن أن يقدم بصورة مستديمة كثيراً من حجج المعقولية الواضحة، ذلك أننى مندهش سواء أكان ذلك حول عنف بعض ربود<sup>(٥١)</sup> الفعل أم حول أشكال سوء الفهم الأساسية<sup>(٥٢)</sup>، وأريد أن أمر على أربعة من الاعتراضات الهامة ولو باختصار شديد:

[أ] يقصد بوينر<sup>(٥٣)</sup> بأن مفهوم المصلحة يقصى وظيفة التعليل التى يجب أن تتبنى "المصالح التى توجه المعرفة" فى عملى: "بالنسبة إلى المصلحة يكون... مميزاً خصائص الجزئية واللاعقلانية المنقوصة، فى هذه الحال يكون على التأمل النقدى أن يحمل هذه السمة كسمة مخبأة عن كل مصلحة تمثل المصلحة

[٤٩] فى الهرمنوطيقا ونقد الإيديولوجيا فرانكفورت ١٩٧١، ص ١٢٠ وما يليها.

[٥٠] فلمر السببية والشرح فرانكفورت ١٩٧٠، نص غير منشور، مقدم لنيل مرتبة الأستاذية.

[٥١] من الجانب الواقعى ألبرت ولويكوفيكس من الجانب الماركسى هان، ريتسرت، ورولهاوزن.

[٥٢] يبدو سوء الفهم لدى بعض المؤلفين وكأنه شكل من أشكال الغبطة، فهم يجدون الرضا فى إضعاف الأطروحات التى لم يطرحها أحد، والمثال النموذجى لذلك يقدمه البحث الذى ألقى فى مؤتمر الفلسفة فى مدينة "كيل" ١٩٧٢ من قبل رسيمون شيفر "حول التوازى ما بين المصالح وأنواع العلوم" من أجل الحماسة التى يعرضها شيفر بدم بارد يوجد برهانان: "بالنسبة إلى العلوم التاريخية الهرمنوطيقية والتى هدفها يتمثل فى إتاحة التواصل الإنسانى يقيد هابرماس إلزام المنطق الشكلى، لأن المنطق تبعاً لتفسيره إنما هو منهجية مجردة يمكن أن يكون هدفها محصوراً فى إتاحة البناء الاستنتاجى لمنظومات الأقوال فى العلوم التقنية." وهناك ما هو أكثر من ذلك سخفاً: "وتبعاً له فإن كلاً من ماركس وفرويد قد خدعا نفسيهما حول مصالحهما الخاصة، لقد طورا من صميم مصلحة خاطئة النظرية الصحيحة المحررة، هذا المثال يبين بوضوح أن إلحاق المصالح ومناهج التفكير لا يمكن أن تؤخذ كما يريد هابرماس، القضايا الحقيقية لا تقيد فى صدقيتها من خلال المصالح التى يسلس مكتشفها القياد لها مخطوطة ص ٩-١١.

[٥٣] بوينر (٨).



بالضرورة، ومن ثم سيعنى الأمر أيضاً أن الرؤية المطلوبة ستتضيع فى الارتباط التكويني لما هو مباشر وغير واعٍ فى المصلحة عندما يتبرم المرء من محدودية المصالح العيانية الموجودة من أجل أن يدلل من ثم على مصلحة أفضل وأقل محدودية، لأن الأسباب التى "تدل" عليها هذه المصلحة لا يمكن أن تكون هى ذاتها التى يتحدث ضدها، ما دامت المسألة تدور فى الحالتين حول المصالح، بالنسبة إلى المصالح يصح القول أنها تتنافس فيما بينها بصورة مستمرة، دون أن تسمح بإعطاء أسباب فعلية على هذا المستوى من أجل قرارٍ ما، التأمّل النقدى بما هو محدود وغير كافٍ لمصالح معطاة لا يستطيع ببساطة أن يعتمد على مصلحة أخرى<sup>(٥٤)</sup>، الاتهام بأن المصالح كلها جزئية إنما هو مسألة عادية فى مدارس الأخلاق التجريبية والتى تعتمد مسألة الحسم، ولكن هذا الاتهام قابل للدحض لأسباب وجيهة: إذا ما قصد بذلك شىء آخر غير التحديد، وكما ذكرت فى مكان آخر<sup>(٥٥)</sup> يمكن أن نختبر فى الخطابات العملية أى المعايير يمكن أن تعبر عن المصالح القادرة على التعميم وأياً تشكل أساسها<sup>(٥٦)</sup> مصالح جزئية (يعنى قادرة على خلق تسوية أحسن الحالات ضمن شروط قوة موزعة بالتساوى) المعايير المبررة استدلالياً والمصالح القادرة على التعميم لها نواة غير اصطلاحية، فهى لم توجد تجريبياً فقط كما أنها لم تخلق ببساطة بقوة قرارٍ ما وإنما تكونت فى الوقت ذاته بطريقة غير محسوبة وعثر عليها مصنوعة فى حال إمكانية وجود شىء ما مثل الإرادة العقلانية فى الإجمال، الهدف المعرفى لسيرورات تكون الإرادة الاستدلالية توجد فى الإجماع المنجز برهانياً عبر قدرة التعميم للمصالح المقترحة.

وهذا يصح بالنسبة إلى معايير الفعل والتقويم، حول معايير المعرفة لا يمكن إدارة خطاب عملى، عندما تكون هذه المعايير أساساً كافية، لأنه مقابل معايير المعرفة الأساسية ليست لدينا الدرجة ذاتها من حرية الاعتراف والرفض فى مقابل المعايير القادرة على تسويغ الفعل والتقويم، لقد اعترفنا "فعلياً ودائماً" بمعايير المعرفة عندما نقصد أن نجعلها عقلانية، ومن المؤكد أيضاً أنها تستطيع أن تعبر عن المصالح، مثل هذه المصالح التى توجه المعرفة ليست قادرة على

[٥٤] بوينر المصدر ذاته ص ٢٢٢.

[٥٥] هابرماس نظريات الحقيقة وكذلك مشكلات الشرعية، الجزء الثالث.

[٥٦] مناقشتى مع ستيमान. هابرماس. يوتوبيا الحاكم الجيد، فى ميركور عدد ٢٦، ١٩٧٢ ص ١٢٦ وما بعدها.



التسوية بمعنى الخطابات العملية: وهي لا يمكن أن يعترف بها في تكون الإرادة الاستدلالية على أنها قادرة على التعميم، وإنما أن يعثر عليها على طريق التكون العقلاني اللاحق لشروط الموضوعية الممكنة للتجارب من حيث أنها مصالح عامة، تعنى كلية مصالح المعرفة أنه في تكون مجالات الموضوعات تتحقق شروط إعادة إنتاج النوع و صورة الحياة الثقافية الاجتماعية، والمسألة تدور حول قاعدة المصلحة، لأن الاستراتيجيات الإدراكية لإنتاج المعرفة (الحقة) والقابلة للتحويل تقنياً، وعملياً، وتحريرياً إنما هي عائدة إلى طبقات عامة من مشكلات إعادة إنتاج الحياة محددة مسبقاً مع تكونات الأنساق الاجتماعية، يمكن إلغاء مباشرة الاستباق المعنى إلى حلول المشكلات الممكنة من خلال التأمل: إلى المدى الذي تسمح فيه مصالح المعرفة بإدراكها، غير أن التأمل لن يكون له القدرة حتى لسبب واحد على إلغاء مصالح المعرفة.

[ب] يرى ل. كروغر أنني أخلط مجهودات العقل النظري مع مجهودات العقل العملي وأنتى أؤكد مرجعية براكسيس العلوم بمعنى رفض "التمييز المقبول حتى الآن بين الأقوال حول الحقائق والإحساسات وبين التعليمات من أجل الفعل"، الآن أنا لم أنكر إطلاقاً الفرق المنطقي بين التأكيدات (الأقوال الإعلانية) وبين تركيزات الأقوال المعيارية) أكثر من ذلك لقد تمسكت بعناد بأن التأكيدات يجب أن تعلل خطابات نظرية في شكل شروح، أما التركيزات فتعلل في خطابات عملية في شكل تسويات<sup>(٥٧)</sup>. إتهام كروغر يقوم على أطروحة لاحقة يسندها إلى عندما يقول: "عندما نتساءل ماذا يعني أحد ما عندما يؤكد بأن قولاً عملياً معيناً يملك صلاحية وبالتالي الحق بالاعتراف المشترك بين الذات، عند ذلك ينبغي أن يكون الجواب بأخذ الدلالة على أن أفهمه هنا من حيث أنه يريد أن يقول بأن صدقية قول ما وبالتالي الاعتراف بحقيقة القول يجب أن يسوغ بالاعتماد على تلك المصلحة، هذا التفسير يصدق فعلياً من خلال نظرية الإجماع على الحقيقة التي عرضها هابرماس حديثاً، وتبعاً لذلك فإن القرارات بأجمعها حول ما هو صحيح وخاطئ ينبغي أن تقوم على اتفاق الناس في تنفيذ الفعل المشترك،" إبان ذلك يشير كروغر إلى موقع في "المعرفة و المصلحة" حيث يوجد مايلي: "ليست لمنطق العلوم الطبيعية وعلوم الروح علاقة كما هو الحال في المنطق القرنسندنتالي بتجهيز العقل النظري المحض، وإنما بالقواعد المنهجية من أجل

[٥٧] هابرماس: نظريات الحقيقة.



تنظيم سيرورات البحث، هذه القواعد لم يعد لها حالة القواعد الترנסدنتالية المحضة؛ إنما لها قيمة ترנסدنتالية وتنطلق من علاقات الحياة الفعلية: من بنيات نوع يعيد إنتاج حياته من خلال عمليات تعلم العمل المنظم اجتماعياً وكذلك من خلال سيرورات التفهم في تفاعلات متوسطة عن طريق اللغة المتداولة، على علاقة مصالح هذه الشروط الأساسية للحياة يقاس لذلك معنى صدقية الأقوال التي تستقي ضمن أنساق مرجعية شبه ترנסدنتالية لسيرورات البحث في علوم الروح والعلوم الطبيعية، من هذا الموقع يتعين أنتى أوجد معنى صدقية الأقوال مع التكون ما قبل علمي لموضوعات التجربة الممكنة، وليست بحال من الأحوال تحقيق مطلب الصدقية ذاته، إذ لا يمكن أن تُقاس حقيقة قضية ما على تحقق المصالح<sup>(٥٨)</sup> وإنما فقط على الحل الجدالي لمطلب الصدقية ذاته، ومن أجل فصل مشكلة تكون المعنى عن مشكلة الصدقية بشكل أكثر وضوحاً، حاولت أن أطور نظرية إجماع على الحقيقة وأن أدافع عن نظريات الحقيقة المتنافسة، وبذلك لا يفترض إطلاقاً أن ينتج الإجماع المعلل استدلالياً "في تحقق الفعل المشترك"، وإنما ضمن الشروط غير القابلة لسوء الفهم لموقف تكلم مثالي أى موقف تواصل محرر من أشكال قسر الفعل<sup>(٥٩)</sup>.

[ج] يقدم كل من ألبرت<sup>(٦٠)</sup>، ولوبكوفيكس<sup>(٦١)</sup>، وبالستريم<sup>(٦٢)</sup> ومكارثي اعتراضات ضد التفسير الأداتي للعلوم الموضوعة: "بالقدر الذي تتوسط فيه النظريات العلمية معلومات حول الواقع الفعلي، تهين نفسها لاستخدام عملي ناجح طبقاً لهذه المصالح أو تلك (وليس العكس): المصلحة العملية تعين معايير حقيقة هذه العلوم... سواء أكان تفسير العلوم المطور من قبل بيرس، أم نقد المعنى البرغماتي الذي يشكل أساس هذا التفسير كانا من البداية معرضين إلى

[٥٨] صياغات غير متأنية تعود إلى العام ١٩٦٣ يعود إليها كروغى في هذا المجال، كنت قد أعدت النظر فيها، هابرماس نظرية العلم التحليلية والديالكتيك ف. توبيتش، منطق العلوم الاجتماعية، كولن ١٩٦٥ ص ٣٠٦.

[٥٩] بحث بيكرمان حول "الشروط الواقعية لنظرية الإجماع لدى هابرماس" المجلد الثالث ١٩٧٢ ص ٦٣ يعانى من سوء الفهم ذاته. عندما ينطلق المرء خطأ بأنه "في نظرية الإجماع تتحدد الحقيقة كتفهم في الخطاب عندها تصبح فكرة الحاجة لا وظيفة لها" (ص ٦٧) عند ذلك يجب أن تقود نظرية الإجماع -كما أمثلها- إلى اللامعنى، في بحثي حول نظريات الحقيقة أستقصى شروط الإجماع المتحقق جدالياً.

[٦٠] ألبرت (١).

[٦١] لوبكوفيكس (٢٣) ص ٢٦٧.

[٦٢] بالستريم/مكارثي (٦) ص ٥٣.



اعتراضات لها وزنها القوي، هابرماس يعرف أن بيرس ذاته قد رأى الصعوبات، ومثل بصورة دائمة مفهوماً معرفياً موضوعياً، وهذا التطور... نظر إليه بسبب عدم تماسك الموقف البرغماتي الراديكالي تقريباً وبصورة عامة (كما من قبل بيرس ذاته) على أنه ضرورة<sup>(٦٣)</sup>:"

ما دمت لم أناقش بيرس بصورة أكثر تفصيلاً، وكنت متأثراً بصورة أشد بديوى، فلم أقاوم دائماً الإغراء بأن أنتج المصادقية للبرغماتية ضد الإدراك المعرفي الواقعي، تلك البرغماتية التي تضمنت مفهوماً أداتياً عن الحقيقة، ولكن في "المعرفة و المصلحة" أطور وجهات نظر برغماتية ترنسندننتالية لا يمكن أن يكون بالإمكان أن تتفق مع الإدراك الذي يرى بأن نجاح الفعل الأداتي إنما هو معيار كاف لحقيقة الأقوال، برغماتية بيرس<sup>(٦٤)</sup> في الجزء الأوسط من نشاطه تعني إدراك الواقع من جهة نقد المعنى بالارتباط مع مفهوم حقيقة خاص بنظرية الإجماع (وليست له علاقة بالأداتية) وبذلك يكون قد تم فصل مشكلات تكون الموضوعات عن مشكلات الحقيقة، في الوقت الذي ينظم فيه المبدأ البرغماتي معنى التعبيرات المقبولة من زاوية العلوم التجريبية، وبذلك تقصر تطبيق هذه التعبيرات على موضوعات التجربة الممكنة في دائرة وظائف الفعل الأداتي، يفسر برغماتياً أيضاً بصورة غير مباشرة معنى صدقية أقوال مقبولة حول مجال الموضوعات هذا، وتحديدًا حيث أنها "تدرك الواقع الفعلي من زاوية تحكم تقني ممكن دائماً وأينما كان ضمن شروط نوعية<sup>(٦٥)</sup>" وحده هذا الاستنباط الخلافي دائماً لمعنى صدقية الأقوال من صميم بنى تجربة وبنى فعل كلية متعينة لا تعني عند بيرس ولا عندي تفسيراً برغماتياً لتحقيق مطلب الصدقية، أي تحقيق حقيقة الأقوال، إن استنباطاً أكثر ترانسندننتالياً للمعنى المقولاتي من الأقوال يفترض أن يتضمن تعليلاً ترنسندننتالياً للحقيقة من الأقوال فقط، عندما أستطيع أن أدخل "أساساً أعلى لكل الأحكام التركيبية<sup>(٦٦)</sup>" على مستوى المثالية الكانتية، وهذا ليس ممكناً لأن موضوعية التجربة يمكن أن تكون هي ذاتها شرطاً كافياً للحقيقة من أجل أقوال الملاحظة الأساسية فقط، عندما يجب علينا أن ندرك التقدم النظري ليس على أنه متابعة نقدية

[٦٣] المصدر السابق.

[٦٤] إضافة إلى ذلك مقدمة أبل لأعمال بيرس دفاتر مجلد ١، فرانكفورت، ١٩٦٧، ص ١٠٨، كذلك فانينبورغ المنطق الاشتراكي، فرانكفورت ١٩٧١، ص ٨٣، ص ١٤١، التحول الخاص للمساغة الكانتية ص ٤٢.

[٦٥] في هذا المجلد ص ٢٤١.

[٦٦] كانت: نقد العقل المحض ص ١٥٤ وما يتلوهما.



للغات النظرية التي تفسر دائماً مجال الموضوعات المكونة ما قبل علمياً بصورة أكثر مناسبة، "تكافؤ" لغة نظرية هي وظيفة الحقيقة في جملها النظرية الممكنة، إذا لم يعرف بتطلبها للحقيقة من خلال الحاجة، وإنما من خلال التجارب، سيكون التقدم النظرى فقط كإنتاج تجارب جديدة ممكناً وليس بوصفه تفسيراً جديداً للتجارب ذاتها، والاعتراض سيكون أكثر معقولة بأن موضوعية تجربة ما لا تضمن حقيقة تأكيد مماثل وإنما فقط وحدة هذه التجربة في تعدد التأكيدات التي تفسر من خلالها.

ويضع لوبكوفيكس موضوعية المعرفة العلمية بمعنى "الإخلاص للحقيقة الفعلية" في تناقض مع ربط المعرفة بمصالح كلية توجه المعرفة؛ ولقد وصل بصورة تثير الاستغراب إلى رأى القائل بأن مصلحة المعرفة المحررة وحدها يحق لها أن تكون قائدة للمعرفة وليستت مضللة لها<sup>(٦٧)</sup> إنه سوء فهم ثلاثى الأوجه لأن كل منطلق ترنسندنتالى يقصى عتبة ما و ذلك لأن سوء الفهم هذا يمكن أن يعطى التزام حقيقة فعلية بمعنى الواقعية، نظريات تناظر الحقيقة تدور على تجسيد الوقائع ككيانات فى العالم، ولكى تكشف فيها مظهراً موضوعياً، يقع فى هدف ومنطق واحدة من كل نظريات المعرفة التى تتأمل إجمالاً فى شروط إمكانية التجربة، كل فلسفة ترنسندنتالية تتطلب أن تطابق فى الوقت ذاته شروط موضوعية التجربة فى الوقت الذى تشرح فيه البنية المقولاتية لموضوعات التجربة الممكنة، والآن أدخل المصالح التى توجه المعرفة من أجل أن أشرح العلاقة الموضوعية للحقائق المتعلقة بالخطاب مع مجالات الموضوعات المكونة فى ما قبل العلم، ينبغى على بناء مصالح المعرفة أن يوضح الترسيخ النسقي، وإن كان مشروطاً، للمعرفة النظرية المنتجة استدلالياً فى براكسيس حياة ليس قابلاً لإعادة الإنتاج إلا عبر تعبيرات حقيقية قادرة على إعادة إنتاج طريقة الحياة، ضمن هذه الشروط يكون من المنافى للعقل تحليلياً الزعم بوجود تناقض بين موضوعية التجربة وبين مصالح المعرفة التى ترسخ بالتأكد وجهات نظر تموضع حدث ما من خلال جعله قابلاً للتجربة.

فى موقع آخر يتوجه أيضاً لوبكوفيكس ضد منطلق الفلسفة الترنسندنتالية بالشكل التالى: "ما يدعو هابرماس تموضع الحقيقة الفعلية ضمن وجهة نظر التحكم التقنى الممكن، يستطيع المرء أن يحدده دونما صعوبة كبيرة بمساعدة مفهوم التجريد الكلاسيكى على أنه صرف نظر أو إغفال أوجه الحقيقة الفعلية التى ليست قابلة للتحويل تقنياً، يمكن لهذا مع أشياء أخرى أن يكون له الميزة بأن لا تلغى إمكانية تفسير واقعى

[٦٧] لوبكوفيكس (٢٢) ص ٢٦٨.



مسبقاً، من خلال مجرد صنمية الكلمة، في موقع آخر يتحدث هابرماس عن "تجربة مقيدة" مماثلة لتموضع الحقيقة هذه الانعطافة لا يكون لها معنى إلا عندما يعرف المرء حول تجربة غير مقيدة وهذه لا تشترط شيئاً مثل "حالة عجز" للمعرفة الأدوات، وإنما على العكس تصبح كالحلفية الضرورية لهذه المعرفة<sup>(٦٨)</sup>، إنه في الحقيقة سؤال هام، في أى معنى ينبغي أن يكون بإمكان تموضع الحقيقة الفعلية تقييد التجارب، تلك الموضوعة التي لا يوجد ظاهراً بديل معروف لها كإضفاء الموضوعية على الطبيعة، وهكذا استطاعت الاستقصاءات الفينومينولوجية للإدراك أن تجعل من المعقول مثلاً أن الاستحالة البرغماتية للتجارب (ميرلوبونتي) قد غيبت وطمست دائرة آفاق التجربة غير الموضوعة و المعطاة ولكن إلى المدى الذى يجب أن تحصل فيه التجارب الحسية إجمالاً على الموضوعية ومن خلالها على قابلية الإخبار، هذه التجارب تصبح كما يبدو بمفردها ممكنة من خلال تنظيم برغماتى لموضوعات التجربة.

من خلال ذلك لا تصبح طريقة الكلام الترنسندنتالية بطبيعة الحال ثانوية كما يرى لوبكوفيكس:

لأن المنطلق العقلانى سوف يعمل في هذه الحال على حجب شروط ما هو حتمى، وذلك عندما أصرف النظر عن التناقضات الأخرى كلها، الوظائف التى تأخذها المعرفة ضمن علاقات الحياة العملية الكلية يمكن أن توضح بشكل عميق، كما أرى، دون أن تستقصى مطلب حتمية الحقيقة، فقط فى إطار فلسفة ترنسندنتالية محولة، ما دامت مصالح المعرفة تُطابق وتُحلل على طريق التأمل فى منطق بحث العلوم الطبيعية وعلوم الروح، فإنه يمكن لها أن تتطلب حالة ترنسندنتالية، ولكن حالما تفهم كنتيجة لتاريخ التطور من منظور "انتروبولوجى" معرفى يكون لها حالة "تجريبية"، أنا أضع تجريبية بين معترضتين لأن نظرية التطور التى تحمل فوق طاقتها، والتى من أجل أن تشرح انطلاقاً من تاريخ الطبيعة شكل الحياة الثقافية الاجتماعية لخصائص ظاهرة بسماتها المميزة (بكلمات أخرى المنظومات الاجتماعية المكونة) لا يمكن من جهتها أن تطور فى إطار ترنسندنتالى للعلوم المت موضوعة.

[٦٨] لوبكوفيكس (٢٢) ص ٢٢٦.



## ٦- التكوّن اللاحق مقابل النقد الذاتى

لا تعاني أبحاثى فى "المعرفة و المصلحة" فقط من غياب تمييز دقيق بين الموضوعية وبين الحقيقة، وإنما من تفريق مفتقد بين التكوّن اللاحق وبين التأمل الذاتى بمعنى النقد، بالنسبة إلىّ أصبح فيما بعد واضحاً أن الاستخدام اللغوى التقليدى "للتأمل" والعائد إلى المثالية الألمانية يغطى (ويخلط) التأمل من جهة بشروط إمكانية كفاءات الذات الفاعلة المتكلمة والعارفة إجمالاً، ومن جهة ثانية التأمل بصورة غير واعية للتحديدات المنتجة التى تخضع لها فى كل مرة ذات معينة (أو فئة محددة من الذوات أو ذات نوع معينة) فى سيرورة تكونها ذاتها، لقد اتخذ النمط الأول من التأمل لدى كانت ولدى خلفائه شكل تأسيس ترنسندنتالى للمعرفة الممكنة (وللفعل الأخلاقى) فى الوقت الذى تتأسس فيه ترنسندنتالياً نظرية أو بالإجمال معرفة نظرية، فإنها سوف تمنح ثقتها إلى دائرة الشروط الذاتية التى لا محيد عنها والتى تجعل النظرية ممكنة وتحد منها فى الوقت ذاته: التأسيس الترנסندنتالى ينتقد فى الوقت ذاته التفهم الذاتى المفرط للنظرية، وقد اتخذ هذا التأمل أثناء ذلك أيضاً شكل تكون عقلانى لاحق لقواعد الإنتاج أو للمخطط الإدراكى بصورة خاصة قاد نموذج اللغة إلى إعادة بناء جهاز التفكير الترנסندنتالى (الذى لا تزال تحدده الفلسفة اللغوية لهومبولت) بشكل لم يعد يجب فيه أن يضاف إلى الفكر ذات ترنسندنتالية إلى نسق الشروط، المقولات أو القواعد، ويكفى تصور السمة التوليدية للقواعد ذاتها، ذلك أن التحكم بالقواعد التوليدية، أى نشوء كفاءة ومعها تكون ذات متميزة من خلال الكفاءات سيتحول إلى سؤال ثانٍ مستقل تحليلياً وتجريبياً، وبصورة خاصة أسهم كل من تحليل فيتغنشتاين لمفهوم "اتباع قاعدة" والمفاهيم الأساسية لشومسكى متابعاً هومبولت فى "القاعدة التوليدية" و"الكفاءة اللغوية" فى هذا الإدراك النوعى للتكوّن اللاحق العقلانى لشروط إمكانية اللغة، الإدراك والفعل.

ربط هيجل فى "الفينومينولوجيا" تحديد الوعى الخاص بالنقد الذاتى بما يتحقق من خلال التحليل الترנסندنتالى لمشروطية ما هو واعى بدايةً بصورة ساذجة، مع تأمل بالمعنى الآخر انحلال نقدى للموضوعاتية المبتدلة المنتجة ذاتياً، وهذا يعنى: مرتبطاً بالتحليل التحليلى للظواهر الموضوعى، فرويد فكّ النقد الذاتى من العلاقات المرتبطة بنظرية المعرفة والعائدة إلى التجربة التأملية لذات تخضع نفسها قسرياً ضمن نماذج إدراكات ونماذج أفعال مقيدة ذاتها نفسها، ومن ثم تحرر ذاتها فى تبصر هذه الأوهام عن ذاتها نفسها.



يتميز النقد بصورة دائمة عن التكونات اللاحقة من خلال:

أن النقد يتوجه نحو موضوعات التجربة التي تكتشف بدايةً في ماديتها الموهومة، بينما تتألف قاعدة معطيات التكونات اللاحقة من "موضوعات" مثل قضايا، أفعال وإنجازات إدراكية وما أشبه ذلك والتي هي واعية مسبقاً كإنتاجات الذات.

أن النقد يمتد بعيداً ليصل إلى ما هو جزئى وتحديداً إلى سيرورة تكون خاصة لهوية الأنا أو لهوية الجماعات بينما تدرك التكونات اللاحقة منظومات القواعد الغفلة التي تتبعها أى ذوات مع كفاءات مناسبة.

أن النقد يجعل فى النهاية ما هو غير واعٍ عملياً واعياً وغنى بالنتائج كما يغير محددات الوعى الخاطئ فى حين تشرح التكونات اللاحقة معرفة الكيفية الصحيحة أى المعرفة الحدسية التي تكتسب بقوة القاعدة دونما نتائج عملية.

أريد فى النهاية على أقل تقدير أن أسمى وجهات النظر التي يمكن أن يكون ضمنها أهمية ما للتفريق فى مفهوم التأمل الذاتى:

[أ] بدايةً لهذا العمل "المعرفة والمصلحة" سمة مزوجة لاحظها لوبكوفيكس<sup>(٦٩)</sup> مع آخرين، لقد حققت هذا البحث بوسائل إعادة تكوّن شروط المعرفة فى الهدف النقدى من أجل أن أززع تفهماً ذاتياً علموياً خاطئاً، ولقد شرحت ذلك حقيقةً،

[ب] العلوم المرتبطة "بإعادة التكوّن" مثل المنطق والألسنية العامة لها وضع مشابه مثل نظرية اللغة ونظرية العلم (البرغماتية الكلية) اللتين تمثلان الآن إرث فلسفة ترنسندنتالية (محوّلة)، وحتى الفلسفة الأخلاقية تتأسس كعلم مرتبط بإعادة التكوين، ما دام يمكنها استنباط القواعد الكلية لأخلاقية تواصلية من المعايير الأساسية للخطاب العقلانى<sup>(٧٠)</sup>، فى منظومات قواعد قابلة لإعادة التكوين لا تدور المسألة حول أجزاء مكونة إدراكية لبراكسيس الحياة التي أضفت الإشكالية على مطلبها بالصلاحية، والمسألة لا تدور حول قضية علمية لدى تأسيس مثل متطلبات الصلاحية هذه، أكثر من ذلك تحتاج المسألة إلى تكون لاحق لمنظومات قواعد منطلق يعود إلى الخطابات ذاتها: أى إلى التأمل بالشروط التي تعتمد عليها بسذاجة وبصورة دائمة فى خطاب عقلى، وإلى هذا الحد يتطلب هذا النمط من المعرفة دائماً حالة معرفة استثنائية وحالة معرفة "محضة".

[٦٩] لوبكوفيكس (٢٢) ص ٢٧٠.

[٧٠] انظر الفقرة حول قدرة الحقيقة للأسئلة العملية فى: هابرماس، مشكلات الشرعية.



لقد تكون نمط خاص من العلوم على أساس محاولات تكون عقلاني لاحق للكفاءات بصورة منفردة، وأعني بذلك العلوم الوراثة حسب نموذج السايكولوجيا التطورية الإدراكية، فهي تسير في وقت واحد تجريبياً وتكوينياً يعيد ذاته من حيث أنها تحاول شرح التطور واكتساب الكفاءات الإدراكية الألسنية والتواصلية من نماذج منطقية قابلة للتكون اللاحق ومن آليات تجريبية، من ذلك تنتج المشكلة التي نتساءل عن الكيفية التي يمكن فيها شرح نشوء منظومات القواعد المجردة (وشروط البنية أو الترسيمة) ذاتها، سواء أكان بياجيه أم جوسكى فإنهما يفترضان برامج "فطرية" من شأنها أن تُحرّض من خلال تنبيه نوعي مرحلي، والمشكلة التي يفترض أن توضح مع هذه الفرضية إنما هي بنويًا مشابهة للمشكلة المطروحة أعلاه للنشوء الخاص بالتاريخ الطبيعي للشروط الترنسندنتالية للتجربة الممكنة، لذلك أتوقع بأن فرضية البرامج الفطرية إنما هي فعلاً غير متاحة لأسباب منطقية.

[ج] العلوم النقدية مثل التحليل النفسي ونظرية المجتمع تبقى متعلقة بالتكون اللاحق الناجح للكفاءات العامة، وهكذا تكون مثلاً البرغماتية الكلية التي تدرك إجمالاً شروط إمكانية التفهم اللغوي، بمثابة الأساس النظري لشرح التواصلات المشوّهة نسقياً ولسيرورات الاندماج الاجتماعي المنحرفة، وإلى هذا المدى أوافق تشارلز<sup>(٧١)</sup> نيكولز عندما يصر على أن علماً نقدياً مثل التحليل النفسي "يجب أن يعتمد على إطار نظري يوجد مستقلاً عن تقنيته السريرية وعن معيار الصلاحية"، ذلك وحده لا يمكن أن يكون الإطار النظري لعلم موضح، عندما يجب أن يملك المحلل النفسي حسب<sup>(٧٢)</sup> التفسير المقترح من قبلي "مفهوماً سابقاً" عن بنية تواصل غير مشوّه مرتبط باللغة المتداولة من أجل أن يتمكن من إرجاع التشوّه النسقي إلى اضطراب بنيتي تنظيم لغوي وما قبل لغوي منفصلتين من ناحية تاريخ التطور، ومن ثم يحتاج إلى إعادة تكون شروط إمكانية خطاب طبيعي: وحول ذلك لا يمكن أن ينكشف على مستوى الموضوعة علم تواصل تجريبي<sup>(٧٣)</sup>.

[٧١] نيكولز (٢٥) ص ٢٦٥.

[٧٢] هابرماس، مطلب العالمية للهومونوطيقا ص ١٢٤.

[٧٣] حول المشكلة المنطقية لنظرية نقدية لتطور المجتمع، فصل حول "نموذج مصالح مقموعة قادرة على التعميم في هابرماس: مشكلات الشرعية في الرأسمالية المتأخرة.



[د] فى النهاية يلقي التمييز بين إعادة التكون وبين النقد ضوءاً على الأفكار التى رفعها روهرموزر وتوينسن ضد "طبيعية" فلسفة ترنسندننتالية محولة، وأنا مدين بالشكر إلى توينسن على الاعتراضات المتميزة لأنه يغفل عن تطبيق منطلق يصفه هكذا "بحيادية": "المصالح التى توجه المعرفة تمكن من المعرفة الموضوعية طبقاً لها برماس لأنها تلغى الذاتية السيئة للفرد والجماعة فى المشاركة الواعية للنوع البشرى، وهى ينبغى -وهنا يوجد التصحيح الذى قام به اليسار الهيجلى لكانت- أن تكون فى الوقت ذاته مصدر تجريبى كإنجازات ترنسندننتالية على أساس حساب الجنس البشرى<sup>(٧٤)</sup>"، لذلك يفتقد توينسن "الموضوعية التى تتأسس بصورة كافية عبر المشاركة الواعية بين الذوات وعبر الذات مباشرة<sup>(٧٥)</sup>"، مع "اغتراب الموضوعية المطلقة عن التاريخ" سيصل الأمر إلى إعادة تطبيع ذات تجريبية مكلفة فوق طاقتها ترنسندننتالياً فى الظاهر، "مع ضياع مقصدها تنذر النظرية النقدية بنكوصها إلى المرحلة التى اعتزمت أن تتجاوزها: إلى مستوى أونطولوجيا طبيعة موضوعية لا لبس فى ذلك أو على أقل تقدير إلى مستوى فكر يعترف للطبيعة بالأسبقية على التاريخ ويرفعها إلى مرتبة الأصل المطلق<sup>(٧٦)</sup>".

يرتكز الفارق بينى وبين توينسن فى نقطة أساسية: هى أننى لا أرى أنها حقيقة مسلم بها "أن المشاركة الواعية بين الذوات بمثابة مشاركة موسعة حتى ولو كانت تكتمل بالنوع البشرى<sup>(٧٧)</sup>" أكثر من ذلك يشير تكون الخطاب اللاحق المرتبط بالبرغماتية الكلية إلى أنه فى كل تفهم لغوى أساسى توجد متطلبات صلاحية قابلة للنقد (تحديداً حقيقة الأقوال وصوابية المعايير) يجب أن يعترف بها، متطلبات الصلاحية التى يمكن الإيفاء بها فقط استدلالياً تظهر مع الحتمية ذلك أن النوع البشرى يستطيع أن يعيد إنتاج ذاته فى نمط حياته الثقافى الاجتماعى بامتياز فقط عبر الفكرة غير الطبيعية للحقيقة بمعنى الإمكانية المُعترف بها للتفهم الكلى ضد ما هو

[٧٤] توينسن (٢٥) ص ٢٤.

[٧٥] توينسن ص ٣٠.

[٧٦] توينسن (٢٥) ص ١٣، وبذات المعنى روهرموزر (٢٨) ص ١٠٢ "كان لتكون الفلسفة كميثافيزيقيا وأنطولوجيا نتيجة وهى أن البراكسيس المحرر النقدى الراغب فى تأسيس النظرية لا يعمل شيئاً لتأسيس سوى مصلحة فعلية محسوسة. إن إضفاء الترנסندننتالية على مفهوم المصلحة ليست فى تشكيله سوى تغطية هذه الحقيقة القاسية. عندما يكون الحديث عن مجرد النهاية الأخيرة للمصلحة الطبيعية، عند ذلك يمكن للمرء أن يقول بأن المجتمع له مصلحة فى ذلك والتى سوف تبقى كما هى."

[٧٧] توينسن (٢٥) ص ٣١.



فعلى، تلك هي حقيقة الطبيعة وذلك ما ينبغي أن نحاول إدراكه، ولأن الخطاب التجريبي ممكن فقط من خلال المعايير الأساسية للخطاب العقلي فإن التناقض بين جماعة تواصل واقعية وبين جماعة مضافة عليها المثالية (وإن كانت ينظر إليها فقط كمثال)، ليس مترسخاً في الحاجة وإنما في براكسيس الحياة للمنظومات الاجتماعية ربما يمكن بهذا الشكل تجديد النظرية الكانتية عن حقيقة العقل.







## المشروع القومي للترجمة

المشروع القومي للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التي حققتها مشروعات الترجمة التي سبقته في مصر والعالم العربي ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢- التوازن بين المعارف الإنسانية في المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .

٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤- ترجمة الأصول المعرفية التي أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعي في الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التي تضع القارئ في القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .







## المشروع القومى للترجمة

١ - اللغة العليا (طبعة ثانية)	جون كوين	ت : أحمد درويش
٢ - الوثنية والإسلام	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بليغ
٣ - التراث المسروق	جورج جيمس	ت : شوقي جلال
٤ - كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنكوفا	ت : أحمد الحضري
٥ - ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
٦ - اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	ت : سعد مصلوح / وفاء كامل فايد
٧ - العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	ت : يوسف الأنطكى
٨ - مشعلو الحرائق	ماكس فريش	ت : مصطفى ماهر
٩ - التغيرات البيئية	أندرو س. جودى	ت : محمود محمد عاشور
١٠ - خطاب الحكاية	جيرار جينيت	ت : محمد معتمد وعبد الجليل الأزنى وعمر حلى
١١ - مختارات	فيسواغا شيمبوريسكا	ت : هناء عبد الفتاح
١٢ - طريق الحرير	ديفيد براونيستون وايرين فرانك	ت : أحمد محمود
١٣ - ديانة الساميين	روبرتسن سميث	ت : عبد الوهاب علوب
١٤ - التحليل النفسى والأدب	جان بيلمان نويل	ت : حسن المودن
١٥ - الحركات الفنية	إيوارد لويس سميث	ت : أشرف رفيق عفيفى
١٦ - أثينة السوداء	مارتن برنال	ت : بإشراف / أحمد عثمان
١٧ - مختارات	فيليب لاركين	ت : محمد مصطفى بدوى
١٨ - الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	ت : طلعت شاهين
١٩ - الأعمال الشعرية الكاملة	جورج سفيريس	ت : نعيم عطية
٢٠ - قصة العلم	ج. ج. كراوثر	ت : يعنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح
٢١ - خوخة وألف خوخة	صمد بهرنجى	ت : ماجدة العنانى
٢٢ - مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢٣ - تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	ت : سعيد توفيق
٢٤ - ظلال المستقبل	باتريك بارندر	ت : بكر عباس
٢٥ - مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقي شتا
٢٦ - دين مصر العام	محمد حسين هيكل	ت : أحمد محمد حسين هيكل
٢٧ - التنوع البشرى الخلاق	مقالات	ت : نخبة
٢٨ - رسالة فى التسامح	جون لوك	ت : منى أبو سنه
٢٩ - الموت والوجود	جيمس ب. كارس	ت : بدر النيب
٣٠ - الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بليغ
٣١ - مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه - كلود كاين	ت : عبد الستار الطوجى / عبد الوهاب علوب
٣٢ - الانقراض	بيفيد روس	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣ - التاريخ الاقتصادى لإفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	ت : أحمد فؤاد بليغ
٣٤ - الرواية العربية	روجر آلن	ت : حصة إبراهيم المنيف
٣٥ - الأسطورة والحداثة	بول . ب . ديكسون	ت : خليل كلفت



- ٣٦ - نظريات السرد الحديثة والاس مارتن  
٣٧ - واحة سيوة وموسيقاها بريجيت شيفر  
٣٨ - نقد الحداثة آلن تورين  
٣٩ - الإغريق والحسد بيتر والكوت  
٤٠ - قصائد حب آن سكستون  
٤١ - ما بعد المركزية الأوروبية بيتر جران  
٤٢ - عالم ماك بنجامين بارير  
٤٣ - اللهب المزوج أوكتافيو پاث  
٤٤ - بعد عدة أصياف ألدوس هكسلى  
٤٥ - التراث المغفور روبرت ج دنيا - جون ف أ فاين  
٤٦ - عشرون قصيدة حب يابلو نيرودا  
٤٧ - تاريخ النقد الأدبى الحديث (١) رينيه ويليك  
٤٨ - حضارة مصر الفرعونية فرانسا دوما  
٤٩ - الإسلام فى البلقان هـ . ت . نوريس  
٥٠ - ألف ليلة وليلة أو القول الأسير جمال الدين بن الشيخ  
٥١ - مسار الرواية الإسبانية أمريكية داريو بيانويبا وخ . م بينياليستى  
٥٢ - العلاج النفسى التدعيمى بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج . روجسيفيتز وروجر بيل  
٥٣ - الدراما والتعليم أ . ف . ألنجتون  
٥٤ - المفهوم الإغريقى للمسرح ج . مايكل والتون  
٥٥ - ما وراء العلم چون بولكنجهوم  
٥٦ - الأعمال الشعرية الكاملة (١) فديريكو غرسية لوركا  
٥٧ - الأعمال الشعرية الكاملة (٢) فديريكو غرسية لوركا  
٥٨ - مسرحيتان فديريكو غرسية لوركا  
٥٩ - المحبرة كارلوس مونيث  
٦٠ - التصميم والشكل جوهانز ايتن  
٦١ - موسوعة علم الإنسان شارلوت سيمور - سميث  
٦٢ - لذة النص رولان بارت  
٦٣ - تاريخ النقد الأدبى الحديث (٢) رينيه ويليك  
٦٤ - برتراند راسل (سيرة حياة) آلان وود  
٦٥ - فى مدح الكسل ومقالات أخرى برتراند راسل  
٦٦ - خمس مسرحيات أندلسية أنطونيو جالا  
٦٧ - مختارات قرنانو بيسوا  
٦٨ - نتاشا العجوز وقصص أخرى فالنتين راسبوتين  
٦٩ - العالم الإسلامى فى أولئ القرن العشرين عبد الرشيد إبراهيم  
٧٠ - ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية أوخينيو تشانج روبريجت  
٧١ - السيدة لا تصلح إلا للرمى داريو فو
- ت : حياة جاسم محمد  
ت : جمال عبد الرحيم  
ت : أنور مغيث  
ت : منيرة كروان  
ت : محمد عيد إبراهيم  
ت : عاطف أحمد / إبراهيم قحى / محمود ملج  
ت : أحمد محمود  
ت : المهدي أخريف  
ت : مارلين تادرس  
ت : أحمد محمود  
ت : محمود السيد على  
ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد  
ت : ماهر جويجاتى  
ت : عبد الوهاب علوب  
ت : محمد برانة وعثمانى الميود ويوسف الأشطكى  
ت : محمد أبو العطا  
ت : لطفى فطيم وعادل دمرداش  
ت : مرسى سعد الدين  
ت : محسن مصيلحى  
ت : على يوسف على  
ت : محمود على مكى  
ت : محمود السيد ، ماهر البطوطى  
ت : محمد أبو العطا  
ت : السيد السيد سهيم  
ت : صبرى محمد عبد الفتى  
مراجعة وإشراف : محمد الجوهري  
ت : محمد خير البقاعى  
ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد  
ت : رمسيس عوض  
ت : رمسيس عوض  
ت : عبد اللطيف عبد الحليم  
ت : المهدي أخريف  
ت : أشرف الصباغ  
ت : أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى  
ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد  
ت : حسين محمود



- ٧٢ - السياسي العجوز ت . س . إليوت
- ٧٣ - نقد استجابة القارئ جين . ب . توميكنز
- ٧٤ - صلاح الدين والمماليك في مصر ل . ا . سيمينوفا
- ٧٥ - فن التراجم والسير الذاتية أندريه موروا
- ٧٦ - حكاك لاكان وإغواء التحليل النفسي مجموعة من الكتاب
- ٧٧ - تاريخ النقد الأدبي الحديث ج ٢ رينيه ويليك
- ٧٨ - العولة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية رونالد روبرتسون
- ٧٩ - شعرية التأليف بورييس أوسبنسكي
- ٨٠ - بوشكين عند «نافورة الدموع» ألكسندر بوشكين
- ٨١ - الجماعات المتخيلة بندكت أندرسن
- ٨٢ - مسرح ميغيل ميغيل دي أونامونو
- ٨٣ - مختارات غوتفريد بن
- ٨٤ - موسوعة الأدب والنقد مجموعة من الكتاب
- ٨٥ - منصور الحلاج (مسرحية) صلاح زكي أقطاي
- ٨٦ - طول الليل جمال مير صادقي
- ٨٧ - نون والقلم جلال آل أحمد
- ٨٨ - الابتلاء بالتقرب جلال آل أحمد
- ٨٩ - الطريق الثالث أنتوني جينز
- ٩٠ - رسم السيف (قصص) نخبة من كتاب أمريكا اللاتينية
- ٩١ - المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق باربر الاسوستكا
- ٩٢ - أساليب ومضامين المسرح كارلوس ميغل
- ٩٣ - إسبانيوأمريكي المعاصر مايك فيذرستون وسكوت لاش
- ٩٤ - محبثات العولة صمويل بيكيت
- ٩٥ - الحب الأول والصحبة أنطونيو بوירו بايخو
- ٩٦ - مختارات من المسرح الإسباني قصص مختارة
- ٩٧ - ثلاث زنبقات ووردة فرنان برودل
- ٩٨ - هوية فرنسا (مج ١) نماذج ومقالات
- ٩٩ - الهم الإنساني والابتزاز الصهيوني ديفيد روبنسون
- ١٠٠ - تاريخ السينما العالمية بول هيرست وجراهام تومبسون
- ١٠١ - مساطة العولة بيرنار فاليط
- ١٠٢ - النص الروائي (تقنيات ومناهج) عبد الكريم الخطيب
- ١٠٣ - السياسة والتسامح عبد الوهاب المؤدب
- ١٠٤ - قبر ابن عربي يليه آباء برتولت بريشت
- ١٠٥ - أوبرا ماهوجني جيرارچينيت
- ١٠٦ - منخل إلى النص الجامع د. ماريا خيسوس روبييرامتي
- ١٠٧ - الأدب الأندلسي نخبة
- ١٠٨ - صورة الفدائي في الشعر الأمريكي المعاصر نخبة
- ت : فؤاد مجلى
- ت : حسن ناظم وعلى حاكم
- ت : حسن بيومي
- ت : أحمد درويش
- ت : عبد المقصود عبد الكريم
- ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
- ت : أحمد محمود ونورا أمين
- ت : سعيد الفانمي وناصر حلاوي
- ت : مكارم القمري
- ت : محمد طارق الشرقاوي
- ت : محمود السيد على
- ت : خالد المعالي
- ت : عبد الحميد شيحة
- ت : عبد الرازق بركات
- ت : أحمد فتحي يوسف شتا
- ت : ماجدة العناني
- ت : إبراهيم الدسوقي شتا
- ت : أحمد زايد ومحمد محيي الدين
- ت : محمد إبراهيم مبروك
- ت : محمد هناء عبد الفتاح
- ت : نادية جمال الدين
- ت : عبد الوهاب علوب
- ت : فوزية العشماوي
- ت : سري محمد محمد عبد اللطيف
- ت : إيوار الخراط
- ت : بشير السباعي
- ت : أشرف الصباغ
- ت : إبراهيم قنديل
- ت : إبراهيم فتحي
- ت : رشيد بنحدو
- ت : عز الدين الكتاني الإدريسي
- ت : محمد بنيس
- ت : عبد الغفار مكاوي
- ت : عبد العزيز شبيل
- ت : أشرف على دعدور
- ت : محمد عبد الله الجعفيدي



- ١٠٨ - ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي مجموعة من النقاد  
١٠٩ - حروب المياه جون بولوك وعادل درويش  
١١٠ - النساء في العالم النامي حسنة بيجوم  
١١١ - المرأة والجريمة فرانسيس هيندسون  
١١٢ - الاحتجاج الهادي أرلين علوي ماكليود  
١١٣ - راية التمرد سادي بلانت  
١١٤ - مسرحيات حصاد كونجى وسكان المستقيم وول شوينكا  
١١٥ - غرفة تخص المرء وحده فرجينيا وولف  
١١٦ - امرأة مختلفة (درية شفيق) سينثيا نلسون  
١١٧ - المرأة والجنوسة في الإسلام ليلي أحمد  
١١٨ - النهضة النسائية في مصر بيث بارون  
١١٩ - النساء والأسرة وقوانين الطلاق أميرة الأزهرى سنيل  
١٢٠ - الحركة النسائية والتطور في الشرق الأوسط ليلي أبو لغد  
١٢١ - الدليل الصغير في كتابة المرأة العربية فاطمة موسى  
١٢٢ - نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان جوزيف فوجت  
١٢٣ - إمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية نيتل الكسندر وفنابولينا  
١٢٤ - الفجر الكاذب جون جراى  
١٢٥ - التحليل الموسيقى سيدريك ثورپ ديقى  
١٢٦ - فعل القراءة قولفانج إيسر  
١٢٧ - إرهاب صفاء فتحي  
١٢٨ - الأدب المقارن سوزان باسنيث  
١٢٩ - الرواية الإسبانية المعاصرة ماريلا دولورس أسيس جاروته  
١٣٠ - الشرق يصعد ثانية أندريه جوندز قرانك  
١٣١ - مصر القديمة (التاريخ الاجتماعى) مجموعة من المؤلفين  
١٣٢ - ثقافة العولة مايك فيذرستون  
١٣٣ - الخوف من المرايا طارق على  
١٣٤ - تشريح حضارة بارى ج. كيمب  
١٣٥ - المختار من نقد ت. س. إليوت (ثلاثة أجزاء) ت. س. إليوت  
١٣٦ - فلاحو الباشا كينيث كونو  
١٣٧ - مذكرات ضابط في الحملة الفرنسية جوزيف ماري مواريه  
١٣٨ - عالم التليفزيون بين الجمال والعنف إيفيلينا تارونى  
١٣٩ - باريسيفال ريشارد فاچنر  
١٤٠ - حيث تلتقى الأنهار هريبرت ميسن  
١٤١ - اثنتا عشرة مسرحية يونانية مجموعة من المؤلفين  
١٤٢ - الإسكندرية : تاريخ ودليل أ. م. فورستر  
١٤٣ - قضايا للتطوير في البحث الاجتماعى ديريك لايدار  
١٤٤ - صاحبة اللوكاندة كارلو جولونى
- ت : محمود على مكى  
ت : هاشم أحمد محمد  
ت : منى قطان  
ت : ريهام حسين إبراهيم  
ت : إكرام يوسف  
ت : أحمد حسان  
ت : نسيم مجلى  
ت : سميرة رمضان  
ت : نهاد أحمد سالم  
ت : منى إبراهيم ، وهالة كمال  
ت : ليس النقاش  
ت : بإشراف/ رؤوف عباس  
ت : نخبة من المترجمين  
ت : محمد الجندي ، وإيزابيل كمال  
ت : منيرة كروان  
ت : أنور محمد إبراهيم  
ت : أحمد فؤاد بليغ  
ت : سمحه الخولى  
ت : عبد الوهاب علوب  
ت : بشير السباعى  
ت : أميرة حسن نويرة  
ت : محمد أبو العطا وآخرون  
ت : شوقي جلال  
ت : لويس بقطر  
ت : عبد الوهاب علوب  
ت : طلعت الشايب  
ت : أحمد محمود  
ت : ماهر شفيق فريد  
ت : سحر توفيق  
ت : كاميليا صبحى  
ت : وجيه سمعان عبد المسيح  
ت : مصطفى ماهر  
ت : أمل الجبورى  
ت : نعيم عطية  
ت : حسن بيومى  
ت : عدلى السمرى  
ت : سلامة محمد سليمان



- ١٤٥ - موت أرتيميو كروث كارلوس فوينتس  
١٤٦ - الورقة الحمراء ميغيل دي ليبس  
١٤٧ - خطبة الإدانة الطويلة تانكريد نورست  
١٤٨ - القصة القصيرة (النظرية والتقنية) إنريكي أندرسون إمبرت  
١٤٩ - النظرية الشعرية عند إليوت وأونيس عاطف فضول  
١٥٠ - التجربة الإغريقية روبرت ج. ليتمان  
١٥١ - هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ١) فرنان برودل  
١٥٢ - عدالة الهنود وقصص أخرى نخبة من الكتاب  
١٥٣ - غرام الفراعنة فيولين فاتويك  
١٥٤ - مدرسة فرانكفورت فيل سليتر  
١٥٥ - الشعر الأمريكي المعاصر نخبة من الشعراء  
١٥٦ - المدارس الجمالية الكبرى جي أنبال وآلان وأوديت فيرمو  
١٥٧ - خسرو وشيرين النظامي الكنجي  
١٥٨ - هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ٢) فرنان برودل  
١٥٩ - الإيديولوجية ديفيد هوكس  
١٦٠ - آلة الطبيعة بول إيرليش  
١٦١ - من المسرح الإسباني اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا  
١٦٢ - تاريخ الكنيسة يوحنا الأسوي  
١٦٣ - موسوعة علم الاجتماع ج ١ جورون مارشال  
١٦٤ - شامبوليون (حياة من نور) جان لاکوتير  
١٦٥ - حكايات الثعلب أ. ن. أفانا سيفا  
١٦٦ - العلاقات بين المتنين والطمانين في إسرائيل يشعياهو ليتمان  
١٦٧ - في عالم طاغور رابندراناث طاغور  
١٦٨ - دراسات في الأدب والثقافة مجموعة من المؤلفين  
١٦٩ - إبداعات أدبية مجموعة من المبدعين  
١٧٠ - الطريق ميغيل دليبيس  
١٧١ - وضع حد فرانك بيجو  
١٧٢ - حجر الشمس مختارات  
١٧٣ - معنى الجمال ولترت . ستيس  
١٧٤ - صناعة الثقافة السوداء ايليس كاشمور  
١٧٥ - التليفزيون في الحياة اليومية لورينزو فيلشس  
١٧٦ - نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية توم تيتنبرج  
١٧٧ - أنطون تشيخوف هنري تروايا  
١٧٨ - مختارات من الشعر اليوناني الحديث نخبة من الشعراء  
١٧٩ - حكايات أيسوب أيسوب  
١٨٠ - قصة جاويد إسماعيل فصيح  
١٨١ - النقد الأدبي الأمريكي فنسنت . ب . ليتش
- ت : أحمد حسان  
ت : علي عبد الرؤوف البمبي  
ت : عبد الغفار مكاوي  
ت : علي إبراهيم علي منوفي  
ت : أسامة إسبر  
ت: منيرة كروان  
ت : بشير السباعي  
ت : محمد محمد الخطابي  
ت : فاطمة عبد الله محمود  
ت : خليل كلفت  
ت : أحمد مرسى  
ت : مي التمساني  
ت : عبد العزيز بقوش  
ت : بشير السباعي  
ت : إبراهيم فتحي  
ت : حسين بيومي  
ت : زيدان عبد الحليم زيدان  
ت : صلاح عبد العزيز محجوب  
ت بإشراف : محمد الجوهري  
ت : نبيل سعد  
ت : سهير المصادفة  
ت : محمد محمود أبو غدير  
ت : شكري محمد عياد  
ت : شكري محمد عياد  
ت : شكري محمد عياد  
ت : بسام ياسين رشيد  
ت : هدى حسين  
ت : محمد محمد الخطابي  
ت : إمام عبد الفتاح إمام  
ت : أحمد محمود  
ت : وجيه سمعان عبد المسيح  
ت : جلال البنا  
ت : حصة إبراهيم منيف  
ت : محمد حمدي إبراهيم  
ت : إمام عبد الفتاح إمام  
ت : سليم عبدالأمير حمدان  
ت : محمد يحيى



- ١٨٢ - العنف والنبوة      و . ب . بيتس
- ١٨٣ - جان كوكتو على شاشة السينما      رينيه چيلسون
- ١٨٤ - القاهرة .. حالة لا تنام      هانز إبنورفر
- ١٨٥ - أسفار العهد القديم      توماس تومسن
- ١٨٦ - معجم مصطلحات هيجل      ميخائيل أنود
- ١٨٧ - الأرضة      بزدج علوى
- ١٨٨ - موت الأدب      الثين كرنان
- ١٨٩ - العمى والبصيرة      پول دى مان
- ١٩٠ - محاورات كونفوشيوس      كونفوشيوس
- ١٩١ - الكلام وأسمال      الحاج أبو بكر إمام
- ١٩٢ - سياحتنامه إبراهيم بيك      زين العابدين المراعى
- ١٩٣ - عامل المنجم      بيتر أبراهامز
- ١٩٤ - مضاربات من النقد الأنجلو-أمريكي      مجموعة من النقاد
- ١٩٥ - شتاء ٨٤      إسماعيل قصيح
- ١٩٦ - المهلة الأخيرة      فالنتين راسبوتين
- ١٩٧ - الفاروق      شمس العلماء شبلى النعمانى
- ١٩٨ - الاتصال الجماهيرى      إيوين إمري وآخرون
- ١٩٩ - تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية      يعقوب لاندائوى
- ٢٠٠ - ضحايا التنمية      جيرمى سيبروك
- ٢٠١ - الجانب الدينى للفلسفة      جوزايا رويس
- ٢٠٢ - تاريخ النقد الأدبى الحديث ج٢      رينيه ويليك
- ٢٠٣ - الشعر والشاعرية      أطفاف حسين حالى
- ٢٠٤ - تاريخ نقد العهد القديم      زلمان شاراز
- ٢٠٥ - الجينات والشعوب واللغات      لويجى لوقا كافاللى - سفورزا
- ٢٠٦ - الهيولى تصنع علماً جديداً      جيمس جلايك
- ٢٠٧ - ليل إفريقي      رامون خوتاسنديز
- ٢٠٨ - شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى      دان أوربان
- ٢٠٩ - السرد والمسرح      مجموعة من المؤلفين
- ٢١٠ - مثنويات حكيم سنائى      سنائى الغزنوى
- ٢١١ - فرديناند نوسوسير      جوناثان كلر
- ٢١٢ - قصص الأمير مرزبان      مرزبان بن رستم بن شروين
- ٢١٣ - مصر منذ قدم نبلين حتى رجل عبد القاهر      ريمون فلاور
- ٢١٤ - قواعد جديدة للنهج فى علم الاجتماع      أنتونى جيدنز
- ٢١٥ - سياحت نامه إبراهيم بيك ج٢      زين العابدين المراعى
- ٢١٦ - جوانب أخرى من حياتهم      مجموعة من المؤلفين
- ٢١٧ - مسرحيتان طليعيتان      صمويل بيكيت
- ٢١٨ - راويلا      خوليو كورتازان
- ت : ياسين طه حافظ
- ت : فتحي العشرى
- ت : دسوقي سعيد
- ت : عبد الوهاب علوب
- ت : إمام عبد الفتاح إمام
- ت : علاء منصور
- ت : بدر الديب
- ت : سعيد الغانمى
- ت : محسن سيد فرجاني
- ت : مصطفى حجازى السيد
- ت : محمود سلامة علاوى
- ت : محمد عبد الواحد محمد
- ت : ماهر شفيق فريد
- ت : محمد علاء الدين منصور
- ت : أشرف الصباغ
- ت : جلال السعيد الحفناوى
- ت : إبراهيم سلامة إبراهيم
- ت : جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد
- ت : فخرى لبيب
- ت : أحمد الأنصارى
- ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
- ت : جلال السعيد الحفناوى
- ت : أحمد محمود هويدى
- ت : أحمد مستجير
- ت : على يوسف على
- ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
- ت : محمد أحمد صالح
- ت : أشرف الصباغ
- ت : يوسف عبد الفتاح فرج
- ت : محمود حمدي عبد الغنى
- ت : يوسف عبد الفتاح فرج
- ت : سيد أحمد على الناصرى
- ت : محمد محمود محي الدين
- ت : محمود سلامة علاوى
- ت : أشرف الصباغ
- ت : نادية البنهاوى
- ت : على إبراهيم على منوفى



٢١٩ - بقايا اليوم	كانزو ايشجورو	ت : طلعت الشايب
٢٢٠ - الهيولية في الكون	باري باركر	ت : علي يوسف علي
٢٢١ - شعرية كفاقي	جريجوري جوزدانيس	ت : رفعت سلام
٢٢٢ - فرانز كافكا	رونالد جراي	ت : نسيم مجلى
٢٢٣ - العلم في مجتمع حر	بول فيرابنر	ت : السيد محمد نفادي
٢٢٤ - دمار يوغسلافيا	برانكا ماجاس	ت : منى عبد الظاهر إبراهيم السيد
٢٢٥ - حكاية غريق	جابريل جارتيا ماركث	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٦ - أرض المساء وقصائد أخرى	ديفيد هريت لورانس	ت : طاهر محمد علي البربري
٢٢٧ - المسرح الإسباني في القرن السابع عشر	موسى ماريديا ديف بوركي	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٨ - علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت وولف	ت : ماري تيريز عبد المسيح وخالد حسن
٢٢٩ - مآزق البطل الوحيد	نورمان كيمن	ت : أمير إبراهيم العمري
٢٣٠ - عن الذباب والفئران والبشر	فرانسواز جاكوب	ت : مصطفى إبراهيم فهمي
٢٣١ - الترافيل	خايمي سالوم بيدال	ت : جمال أحمد عبد الرحمن
٢٣٢ - مابعد المعلومات	توم ستينر	ت : مصطفى إبراهيم فهمي
٢٣٣ - فكرة الاضمحلال	أرثر هيرمان	ت : طلعت الشايب
٢٣٤ - الإسلام في السودان	ج. سبنسر تريمنجهام	ت : فؤاد محمد عكود
٢٣٥ - ديوان شمس تيريزي ج ١	جلال الدين الرومي	ت : إبراهيم الدسوقي شتا
٢٣٦ - الولاية	ميشيل تود	ت : أحمد الطيب
٢٣٧ - مصر أرض الوادي	روبين فيدين	ت : عنايات حسين طلعت
٢٣٨ - العولة والتحرير	الانكتاد	ت : ياسر محمد جلد الله وعيسى منبولى أحمد
٢٣٩ - العربي في الأدب الإسرائيلي	جيلرافر - رايوخ	ت : نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فائق
٢٤٠ - الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	كامي حافظ	ت : صلاح عبد العزيز محمود
٢٤١ - في انتظار البرابرة	ك. م كويتز	ت : ابتسام عبد الله سعيد
٢٤٢ - سبعة أنماط من الفموض	وليام إمبسون	ت : صبرى محمد حسن عبد النبي
٢٤٣ - تاريخ إسبانيا الإسلامية ج ١	ليفى بروفنسال	ت : مجموعة من المترجمين
٢٤٤ - الغليان	لاورا إسكيبيل	ت : نادية جمال الدين محمد
٢٤٥ - نساء مقاتلات	إليزابيتا أديس	ت : توفيق علي منصور
٢٤٦ - قصص مختارة	جابريل جرتيا ماركث	ت : علي إبراهيم علي منوفي
٢٤٧ - الثقافة الجماهيرية والحداثة في مصر	ولتر أرمبرست	ت : محمد الشرقاوي
٢٤٨ - حقول عدن الخضراء	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٢٤٩ - لغة التمزق	دراجو شتامبيوك	ت : رفعت سلام
٢٥٠ - علم اجتماع العلوم	بومنيك فينك	ت : ماجدة أباطة
٢٥١ - موسوعة علم الاجتماع ج ٢	جوردون مارشال	ت : بإشراف : محمد الجوهري
٢٥٢ - رائدات الحركة النسوية المصرية	مارجو بدران	ت : علي بدران
٢٥٣ - تاريخ مصر الفاطمية	ل. أ. سيمينوفا	ت : حسن بيومي
٢٥٤ - الفلسفة	ليف روينسون وجودي جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٥ - أفلاطون	ليف روينسون وجودي جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام



٢٥٦ - ديكارت	ديف روبنسون وجودي جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٧ - تاريخ الفلسفة الحديثة	وليم كلى رايت	ت : محمود سيد أحمد
٢٥٨ - الفجر	سير أنجوس فريزر	ت : عبادة كُحيلة
٢٥٩ - مختارات من الشعر الأرمني	نخبة	ت : قاروجان كازانچيان
٢٦٠ - موسوعة علم الاجتماع ج ٢	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهري
٢٦١ - رحلة في فكر زكي نجيب محمود	زكي نجيب محمود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٦٢ - مدينة المعجزات	إيوارد مندوثا	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٦٣ - الكشف عن حافة الزمن	جون جرين	ت : علي يوسف علي
٢٦٤ - إبداعات شعرية مترجمة	هوراس / شلى	ت : لويس عوض
٢٦٥ - روايات مترجمة	أوسكار وايلد وصموئيل جونسون	ت : لويس عوض
٢٦٦ - مدير المدرسة	جلال آل أحمد	ت : عادل عبد المنعم سويلم
٢٦٧ - فن الرواية	ميلان كونديرا	ت : بدر الدين عروكي
٢٦٨ - ديوان شمس تبريزي ج ٢	جلال الدين الرومي	ت : إبراهيم الدسوقي شتا
٢٦٩ - وسط الجزيرة العربية وشرقها ج ١	وليم جيفور بالجريف	ت : صبرى محمد حسن
٢٧٠ - وسط الجزيرة العربية وشرقها ج ٢	وليم جيفور بالجريف	ت : صبرى محمد حسن
٢٧١ - الحضارة الغربية	توماس سى . باترسون	ت : شوقي جلال
٢٧٢ - الأديرة الأثرية في مصر	س. س. والترز	ت : إبراهيم سلامة
٢٧٣ - الاستعمار والثورة في الشرق الأوسط	جوان آر. لوك	ت : عنان الشهاوى
٢٧٤ - السيدة بريارا	رومولو جلاجوس	ت : محمود علي مكي
٢٧٥ - ت. س. إليوت شاعرًا وناقدًا وكتّابًا مسرحيًا	أقلام مختلفة	ت : ماهر شفيق فريد
٢٧٦ - فنون السينما	فرانك جوتيران	ت : عبد القادر التلمساني
٢٧٧ - الجينات : الصراع من أجل الحياة	بريان فورد	ت : أحمد فوزي
٢٧٨ - البدايات	إسحق عظيموف	ت : ظريف عبد الله
٢٧٩ - الحرب الباردة الثقافية	فرانسيس ستونر سوندرز	ت : طلعت الشايب
٢٨٠ - من الألب الهندي الحديث والمعاصر	بريم شند وآخرون	ت : سمير عبد الحميد
٢٨١ - الفردوس الأعلى	مولانا عبد الحليم شرر الكهنوي	ت : جلال الحفناوي
٢٨٢ - طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس ولبيرت	ت : سمير حنا صادق
٢٨٣ - السهل يحترق	خوان روافو	ت : علي البعبي
٢٨٤ - هرقل مجنوناً	يوريبيدس	ت : أحمد عثمان
٢٨٥ - رحلة الخواجة حسن نظامي	حسن نظامي	ت : سمير عبد الحميد
٢٨٦ - رحلة إبراهيم بك ج ٢	زين العابدين المراغي	ت : محمود سلامة علاوي
٢٨٧ - الثقافة والعولة والنظام العالمي	أنتوني كينج	ت : محمد يحيى وآخرون
٢٨٨ - الفن الروائي	ديفيد لودج	ت : ماهر البطوطي
٢٨٩ - ديوان منجوهري الدامغانى	أبو نجم أحمد بن قوص	ت : محمد نور الدين
٢٩٠ - علم الترجمة واللغة	جورج موانان	ت : أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١ - المسرح الإسباني في القرن العشرين ج ١	فرانشيسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر
٢٩٢ - المسرح الإسباني في القرن العشرين ج ٢	فرانشيسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر



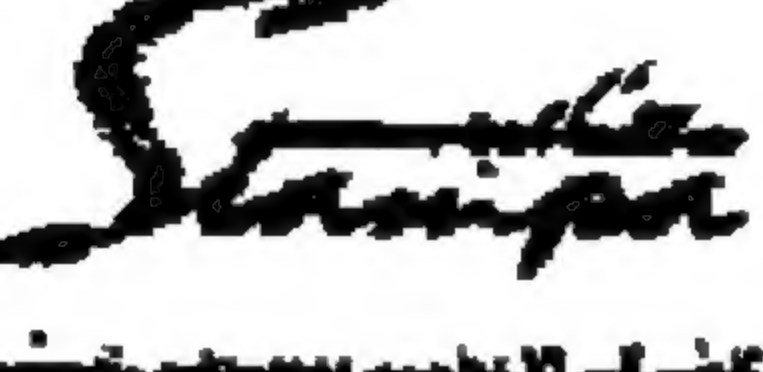
٢٩٣ - مقدمة للأدب العربي	روجر آلان	ت : نخبة من المترجمين
٢٩٤ - فن الشعر	بوالو	ت : رجاء ياقوت صالح
٢٩٥ - سلطان الأسطورة	جوزيف كامبل	ت : بدر الدين حب الله الديب
٢٩٦ - مكبث	وليم شكسبير	ت : محمد مصطفى بدوي
٢٩٧ - فن النحويين اليونانية والسوريانية	ديونيسيوس ثراكس - يوسف الأهواني	ت : ماجدة محمد أنور
٢٩٨ - مأساة العبيد	أبو بكر تقاوايليوف	ت : مصطفى حجازي السيد
٢٩٩ - ثورة التكنولوجيا الحيوية	جين ل. ماركس	ت : هاشم أحمد فؤاد
٣٠٠ - أسطورة برومثيروس مج ١	لويس عوض	ت : جمال الجزيري وبهاء جاهين
٣٠١ - أسطورة برومثيروس مج ٢	لويس عوض	ت : جمال الجزيري ومحمد الجندي
٣٠٢ - فنجنشتين	جون هيتون وجودي جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٣ - بوذا	جين هوب ويورث فان لون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٤ - ماركس	ريوس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٥ - الجلد	كروزيو مالابارته	ت : صلاح عبد الصبور
٣٠٦ - الحماسة - النقد الكانطي للتاريخ	جان - فرانسوا ليوتار	ت : نبيل سعد
٣٠٧ - الشعور	ديفيد بابينو	ت : محمود محمد أحمد
٣٠٨ - علم الوراثة	ستيف جونز	ت : معدوح عبد المنعم أحمد
٣٠٩ - الذهن والمخ	انجوس چيلاتي	ت : جمال الجزيري
٣١٠ - يونج	ناجي هيد	ت : محيي الدين محمد حسن
٣١١ - مقال في المنهج الفلسفي	كولنجوود	ت : فاطمة إسماعيل
٣١٢ - روح الشعب الأسود	وليم دي بوير	ت : أسعد حليم
٣١٣ - أمثال فلسطينية	خابير بيان	ت : عبد الله الجعدي
٣١٤ - الفن كعدم	جينس مينيك	ت : هويدا السباعي
٣١٥ - جرامشي في العالم العربي	ميشيل بروندينو	ت : كاميليا صبحي
٣١٦ - محاكمة سقراط	أ. ف. ستون	ت : نسيم مجلي
٣١٧ - بلاغ	شير لايموفا - زنيكين	ت : أشرف الصباغ
٣١٨ - الأدب الروسي في السنوات العشر الأخيرة	نخبة	ت : أشرف الصباغ
٣١٩ - صور دريدا	جايتير ياسبيفاك وكريستوفر نوريس	ت : حسام نايل
٣٢٠ - لمعة السراج لحضرة التاج	مؤلف مجهول	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٢١ - تاريخ إسبانيا الإسلامية ج ٢	ليفى بروفنسال	ت : نخبة من المترجمين
٣٢٢ - التاريخ الغربي للفن الحديث	دبليوجين كلينباور	ت : خالد مفلح حمزة
٣٢٣ - فن الساتورا	تراث يوناني قديم	ت : هانم سليمان
٣٢٤ - اللعب بالنار	أشرف أسدي	ت : محمود سلامة علاوي
٣٢٥ - عالم الآثار	فيليب بوسان	ت : كريستين يوسف
٣٢٦ - المعرفة والمصلحة	جورجين هابرماس	ت : حسن صقر



٢٠٠٢/٨٣٤٧

977-5769-61-2

---

**التنفيذ والطباعة :**  **ميدان سفنكس - المهندسين**  
الطبعة الأولى: ٢٠٠٢

**11 ميدان سفنكس - المهندسين**

**تليفون : 3034408**









إن نظرية المعرفة هي مشروع يهدف إلى الكلى طبقاً لمطلبها الفلسفي، والمسألة تدور - بالنسبة إلى هذه النظرية - حول التسويغ النقدي لشروط المعرفة الممكنة إجمالاً، وهي لا تستطيع أن تتنازل عن الراديكالية، وهذا يعني حتمية الشك، وليس من المستبعد أن يعود المعنى المنهجي لمنطلقها إلى نقضيه عندما تربط بين النقد والشروط، أي عندما تسمح بمصادقية الشروط التي تمكّن من نقد المعرفة دون أن تكون خاضعة لأشكال النقد المعرفي، ولأن نظرية المعرفة بمطلبها في التعليل الذاتي والنهائي تدخل إلى الساحة كإرث للفلسفة القديمة، فإن استراتيجية البداية الخالية من الشروط غير قابلة للمساومة بالنسبة إلى هذه النظرية.

لقد توجه الجهد الخاص للفكر العقلاني والتجريبي - في وقت واحد - نحو وضع ميتافيزيقي لعالم الموضوعات، ونحو التسويغ المنطقي السيכולوجي لمصادقية علوم طبيعية متميزة من خلال لغة محكمة ومن خلال التجربة، وبطبيعة الحال فإن الفيزياء الحديثة التي وُحِّدت - بصورة مستديمة، وبنجاح تام - صرامة الصيغة الرياضية وبين التجربة المسيطر عليها، مما أصبح مثالاً للمعرفة بجلاتها التام، والحال كان تطابق العلم الحديث مع المعرفة أقـ بصورة إجمالية، ويمكن تحديد موقع الفلسفة بالنسبة إلى العلم في تلك بأن المعرفة الفلسفية اعترفت بمكان شرعي للعلم دون جدال، ولم تقتصر المعرفة على شرح المعرفة المرتبطة بالعلوم التجريبية، كما أنها لم تنـ نظريات العلم.